目錄

自序

第一章 亞細亞古代社會法則之研究

第一節 亞細亞「生產方法」論爭之各派意見……一

第二節 亞細亞生產方法究竟是什麼……四

第三節 關於亞細亞古代底文獻……一七

第四節 東方文明與西方文明起源之差別性……二六

第二章 中國古代社會與亞細亞生產方法

第一節 何謂生產方法……三一

第二節 殷代社會之特性……三三

第三節 周代生產方法底勞動力特性……三九

第四節 周代生產方法底生產手段特性……五三

第三章 中國古代文明起源的具體路徑……七五

第四章 古文獻中最初所表現的文明人類……一〇三

第五章 中國古代「城市國家」的起源及其發展

第一節　封建外衣爲後人裁製證……一一三
第二節　「封國」非封建制度辨……一一六
第三節　殷末周初之作邑作邦與城市國家的成立……一一九
第六章　周代「城市國家」及其亞細亞特性
第一節　國與城同義、遷國的歷史性……一四五
第二節　周代城市與農村的關係（國野、都鄙）及其歷史悲劇……一五〇
第三節　春秋國家及其「耦國」制度……一五八
第七章　中國古代民族專政與統治階級之起源
第一節　中國古代文明路徑與先王的起源……一六九
第二節　中國古代統治者權利的起源……一八五
第八章　中國古代政治的變遷
第一節　周代政治與氏族組織……一九三
第二節　春秋戰國的政治家比較……一九七
第三節　由貴族官學到平民的民主……二〇六
第九章　周代的商人與自由民
第一節　周代商業資本的路線……二一三
第二節　周代自由民（國人）……二二〇
第十章　古文獻中最初所表現的道德起源……二三七

第十一章　中國古代國民晚出與賢人考……………………………一四一
第十二章　中國古代氏族專政理論的修正與否定
　第一節　宗教先王到理想先王之孔墨觀……………………………一七一
　第二節　戰國諸子對於先王觀論爭的思想線索……………………一八〇
　第三節　戰國末期對於先王的還元與否定…………………………一九三
第十三章　中國古代社會裏秦國文明源流考…………………………二〇一
第十四章　中國古代的變法運動………………………………………二一三

第一章　亞細亞古代社會法則之研究

第一節　亞細亞「生產方法」論爭之各派意見

研究歷史，首先要知道當做「種差」的生產方法（Produktions weise），藉以區別社會的經濟構成，因爲「生產方法」是一個社會的指導律，決定着社會性質。生產方法之對於人類歷史的發展律，如種差之對於生物的發展律。

所謂生產方法，在科學上的意義是指特殊的生產手段與特殊的勞動力二者間的結合關係（切勿誤解爲技術），由此始能明白社會構成的一般的合法則運動。這裏，我們要研究的是，什麼叫做亞細亞生產方法？世界學者關於這一問題，至今尚未解決，據過去的討論與論戰，大要有以下的不同意見：

一、認爲亞細亞生產方法是東方史的一種獨特社會構成。由東方社會的地理條件，把東西歷史劃出一個分水嶺。主張者爲馬扎爾、哥金、巴巴揚等。

二、認爲它是世界史發展中之一般的社會構成。把它當做了一種假設或空白看待，以爲在理論導師的時代沒有成熟，而實質上它是封建構成。主張者爲哥德斯、波卡納夫等。

三、認爲它是世界史發展中一般的社會構成之東方奴隸變種。主張者爲柯瓦列夫等。

四、認爲它是一種社會構成，而祇是歷史發展中一種過渡形態或混同形態，介在於共同體與古代奴

隸之轉化之間。主張者爲雷哈德等。

關於以上的論爭，蘇聯學者間曾展開了很熱烈的論戰，關於亞細亞生產方法一書就是這一論戰的概況。問題雖並沒有解決，但實在近於解決的關鍵了。此問題曾延長到日本的論壇，一時頗爲熱鬧，其間引人注意的是早川二郎所主張的貢納論。關於他的論斷，詳於其著作古代社會史（已有中譯本），這裏只把他的結論介紹一下。

他的根據是依據了經濟學批判中「以貢納爲生的征服者」，「征服者使被征服者氏族之舊日生產方法仍繼續，而單以獲得貢物爲滿足」。他說：

> 我們看到貢納物之存在與氏族制之保存，其間具有必然的關聯，即祇有氏族制度從而亦即種族內同血意識之保存，才能有效的制止異族間征服在共同體內滲入和同化，制止征服者共同體向異族地方散住，因而使社會之發展不移向古典奴隸制，而移向種族奴隸制或貢納制。（前引書中譯本一〇五頁）

他認爲這是東方古代的特殊性，在進入文明社會的路徑上，和雅典的路徑甚遠，而和斯巴達相近，故他又說：

> 一般言之，貢納制之成立，常有因此制度之壓力而使征服者共同體內之社會對立不復表面化的場合，例如在斯巴達方面，情形稍有不同，但國有奴隸之發展，即曾使共同體內之貴族與自由民的抗爭，最少未如雅典那樣表面化。（同上，一〇四頁）

據此，他似又說貢納制亦是一般的，所以他引資本論「在文化之初期時代，作爲相互對立的單位的，不是個人而是各個家族各個種族，」以爲證明。

主要的問題爲：「貢納制」是不是一種社會構成呢？他的答覆是否定的。他說：

所謂貢納制者，乃氏族制時代到奴隸所有者社會構成的過渡期，不待說，它並非若何獨立的社會經濟構成。在生產方法說，這裏只能看到共同體制與初期家內奴隸制之混合。此外別無可述。……亞細亞生產方法，不是一個獨特的社會經濟構成。（同上，一〇二頁）

這樣，在形式上的論斷，早川二郎是和雷哈德的過渡期論相似，不過他特別強調了貢納制度罷了。因此，他的貢獻與缺點和雷哈德亦正相當。

著者在這一問題發生的當時便加以研究，經過了十來年的探求，覺得有把研究結果發表的必要，因爲如果不能把這一問題弄得清楚，就不能研究中國古代性質。

第二節 亞細亞生產方法究竟是甚麼？

我們在上面介紹關於此一問題的論爭中，已經把注意放到後來者居上的幾個學者中間。首先我們要問社會發展的序列是什麼？亞細亞生產方法是過渡期嗎？抑是一個特種構成呢？

第一，據著者研究，社會發展的序列，在文獻中不一定是僅如經濟學批判序言中所指「亞細亞的、古典的，封建的，近代的。」例如在遺稿中，就有如下的說明：

古典的古代歷史，是城市的歷史，建築在土地私有制及農業之上的城市歷史；亞細亞的歷史，在城市與農村底特殊不可分裂的統一（在這裏，大城市僅能視爲諸侯的營壘，經濟制度的贅瘤）；在中世紀（德意志時代）農村本身成爲歷史出發點，這歷史底繼續發展爾後便進於城市與農村的對

立形態中，近代史乃是城市關係之侵入農村，而非如在古代，是農村關係之侵入城市。

以上文獻稍不同於經濟學批判序中之系列，「亞細亞的」在上書中列在「古典的」之前，而這裏則列在「古典的」之後，從而可知「亞細亞的」是可以在「古典的」前後隨意排列着的，文義上是和「古典的」相當。

這裏雖然沒有提出生產方法來，但以「歷史」而言，却是和指最基本的社會經濟構成的階段相當。因爲資本論第一卷第十二章說：

一切發達了的，並且由於商品交換而媒介的分業，是以城市與農村的分離爲基礎 。我們可以說，社會的全部經濟史，是總括於這種對立的運動之中。

家族私有財產國家起源論亦說：

文明使一切已確立的分業加強而增劇，尤其是更激成了城市與農村的對立 。這裏，或者如古代，城市握有農村的經濟支配，或者反之，有如中世紀，農村握有城市的經濟支配。

在經濟學批判序言裏是：「大別之，亞細亞的、古典的，封建的，及近代布爾喬亞的諸生產方法，可區別爲社會經濟構成之累進的諸時代。」或如緒論中倒轉過來說：「這樣，布爾喬亞經濟學，在自我批判……開始以後，才達到對封建的、古典的、及東方社會之理解。」

然而，資本論第三卷把亞細亞的生產方法和古典的生產方法，明顯地在一個議題之下置於同等的序列：

在古代亞細亞的、古典的諸生產方法之下，生產物之向商品之轉化，因而亦卽人類作爲商品生

產者而存在的事實，不過扮演着從屬的角色。

這樣把亞細亞的古典的生產方法，都以一個特徵，共同化起來，同時二種概念是置於同一的「古代」範圍內。頗使我們注意。並且，上面遺稿的序列所以能夠在古典的生產方法之後，移置亞細亞生產方法，亦可以明白了端緒。

最明顯的問題，是序言中的諸生產方法沒有一個是前階級社會的東西，因爲經濟學批判序言曾謂它們是對敵形態，成爲歷史的序幕，正文乃指社會主義時代。據此，哥德斯的「假說論」實在是斷章取義。但這裏有一個嚴重的問題，亞細亞生產方法是不是「過渡期」，如雷哈德和早川二郎所云呢？誠指過渡期的話，爲什麼在文獻中古典的與亞細亞的可互相移置前後位置呢？誠如他們所說亞細亞的生產方法不指社會的經濟構成，爲什麼又有區別時代與指明時代的「種差」，如文獻所講者呢？

這僅就形式上看來，亦是講不通的理論能。因此，我們先要在內容上，研究一下所謂過渡，所謂氏族共同體之解體過程。

在文獻中過渡期的農村共同體，是歷史上一般的法則，這是講近於氏族解體過程的二元性，一方面表現於私的佔有與共有土地之不相容，他方面表現於血緣基礎的社會與地域基礎的社會不相容。從社會諸家庭的分裂到個人成員間的分裂，從單純種族間的分業到社會內部的分業，漸漸產生了內部城市與農村的第一次分業。在希臘英雄時代與羅馬王政時代，都有過這樣的過渡期。這在資本論中所謂「奴隸經濟，不指家長式的奴隸經濟，乃指後期希臘羅馬時代的奴隸經濟。」而家長式的經濟者，卽解體過程的最後階段。所以，過渡期是一切文明社會的共同階段，不是東方社會所特有的東西，起源論說明甚詳。

如果把過渡期指示為東方社會的特別路徑，同時又指示為全體歷史的代表路徑，二者全無根據。因為，照前者說來，過渡期為什麼西方不顯著？而事實上却在文獻中說明甚多。照後者說來，過渡期為什麼以東方為代表？而事實上它的特殊性，為西方所沒有的。在著者看來，過渡期的說法，固然比「空白論」進步，但實在講來，還有一種神祕的假定，即什麼亦可講，什麼也不可講，無以名之，名之曰過渡期，或「混合」。這裏，便要求我們說明進入文明社會的路徑了。

在著者研究的結果，與其說東方過渡期的特徵比西方過渡期的特徵更顯著，毋甯說相反，西方有顯明的過渡期的英雄時代與王政時代之前期社會，而東方則恰沒有這個長期分裂的過渡期。因為各個社會的路徑不同，祇有小土地所有形態才是奴隸社會支配的典型形態。資本論第三卷說：

這種自耕農的自由的小土地所有形態，當做支配的通例的形態，在古典的古代最繁榮時期，形成社會的經濟基礎。

「古典的古代的」路徑，並不是唯一的路徑，這古典的典型，嚴格講來，祇有希臘。所以說：「有營養不良的小孩，也有早熟的小孩。在古代氏族中，屬於此類範疇者甚多，惟希臘人為發展正常的小孩。」（經濟學批判緒論）

我們現在且不問誰是「早熟的小孩」，祇就上面所指的各式文明小孩而言，不但沒有誰作過渡的意思，而是一類「範疇」。

據起源論所分析，古代西方文明的路徑，有希臘式的，羅馬式的，日耳曼式的三種，此處首先要知道的，後兩種卽營養不完全者，但大體三者皆依了相同的歷史前進，皆首先經過氏族共同體的農耕制

（過渡），然後轉變入「把農地分作各個小塊」，而為小土地所有者，再後遂因了貴族與小生產者的戰爭，在債權者與債務者的關係之下，使小生產者沒落，最後形成古典社會的大土地所有制。另外有別的路徑，即由共同體分配給各家族，所謂「在共同體或國家是土地所有者的那種東方國家裏，土人言語中，甚至沒有『地主』這樣的字。」

所以，西方到文明社會的方式，是「舊的共同體的土地所有權，已經破壞，或至少以前的共同體耕種制已經讓位給各家族單位分種小塊土地的制度。」這便是資本論第三卷中所指的「自由的土地私有權的法律概念，在古代世界，只有發生於有機社會秩序之分解時代。」而東方則不然，「土地所有者，可以是代表共同的個人，在亞洲在埃及地方就是如此。」（資本論）「奴隸是用他人所有的生產條件，不是獨立的。他必須具備人身的隸屬關係，必須在某種程度之內沒有個人的自由，必須當做土地的附屬物，而不能和土地離開，那就是必須最嚴格的隸農。假設奴隸不是隸屬於土地私有者，却像亞細亞一樣，隸屬於既為土地所有者又為主權的國家，地租和租稅就合並在一起的。在這種情形之下，政治上和經濟上的隸屬關係，就是國家的臣屬關係。在這裏，國王是最高的地主。在這裏，主權就是全國的累積的土地所有權。在這裏，沒有土地私有權，不過對於土地有私人的和共同的佔有權和使用權罷了。」（同上）

因此，氏族共同體的個別權力者，轉化而為國家，或轉化而為主人地位，是有不同的情形。故云：「這種主人適應於各種情形，或轉化而為東方的王與諸侯，或轉化而為希臘的氏族王公或克萊特民族的酋長等。」（反杜林論）

這裏，首先要問的是「轉化」的特殊條件，在希臘雖有向王公的轉化（如英雄時代），但是「土地是完全由獨立農民耕種的，顯貴的氏族王公所有的較大邑地，是種例外，且很快就消滅了。」（同上）然而在東方，土地向王侯所有權的轉化，則是通例，而且亦難以消滅。所以像希臘古代王公的特權，是過渡的，氏族共同體解體過程中的暫時形態；而它在東方國家，則不是過渡，非但不是過渡而已，它通過了古代社會，沒有消除；非但如此，它在後來東方封建社會還是以家譜形式保存到近世。所以資本論說：

例如在印度，至今還有一部分最古而矮小的共同體存在着，它們是以土地的國有，農業與手工業的直接結合……為基礎。……這些共同體不斷地以同一的形態再生產出來，並且偶而被毀了時，則以同一的名義，在同一的地方，再構成起來。這樣自足共同體的簡單的生產機體，解釋了亞細亞諸社會的不變性之祕密，這種不變性，對於亞細亞國家不斷的興亡和王朝時常的變動，成為顯著的對照。社會的經濟基礎要素之構造，決不受政治上的風雲之影響。

因此，不論在印度埃及希臘羅馬日耳曼等人，都有它自己的過渡期，重要的是所謂「從各種不同的原始共有財產的形式發生出來的各種不同的解體形式。」（資本論）尤其在所謂「熱帶地方，河川沼澤的管理，宗教的職能」，其解體形式更加特殊些。在這一點，資本論第三卷說明了亞細亞國家的國有土地之後（引文見上），便接着說：

由直接生產者榨取無給剩餘勞動的特殊的經濟形態，決定支配和隸屬的關係。它是直接由生產發生，但反過來，在生產上却發生決定的作用。由生產關係發生的經濟共同體的全部構成，以及它

的政治姿態，就是站立在這個基礎上的。生產條件所有者與直接生產的關係（這種關係依照當時的形態，自然會與一定的勞動方法的發展階段與社會勞動生產力的發展階段相適應）把全社會的構成，君臣關係的政治形態，簡言之，當時特殊國家形態最內部的秘密和隱藏着的基礎，顯示出來。然而，同一的（主要在經濟條件上說是同一的）經濟基礎，仍可由無數種互相不同的實際的情況，例如自然條件，種族條件，外來的歷史影響等等，而在現象上顯示出無窮盡的變異和差別來。不分析這種實際上所給予的情況，是不能理解這一點的。」

這是多麼明白的文獻，這把特殊的路徑的分析，着重地指明，在具體的歷史上，複雜的實際情況是有所謂「混同」的形態，然而，我們如果把「混同」當做「過渡」來認識，則顯然有背於科學的分析。資本論第三卷亦云：

第一是各種地租形態的混同。這些形態，是與社會生產過程各發展階段相照應。不管是那種特殊的地租形態，它的一切類型總有一個共同點：地租的佔有，是採取這種經濟形態，土地所有權就是在這種經濟形態上實現它自己的，但地租又以土地所有權的存在爲條件。……土地所有者，可以是代表共同體的個別者，在亞洲，在埃及等地方就是如此。這土地所有權也可單是某人對某人（直接生產者）享有主人權利這一事實的附屬條件，例如在奴隸制度和農奴制度下就是如此。……

主要是研究這一點：「生產條件的所有者與直接生產者的關係（按此關係即指生產方法）把全社會構成……顯示出來。」不管形態的混合，這裏既指明亞細亞的生產方法把社會構成顯示出來，則很明白地「構成」是存在的，爲什麼要說它是過渡呢？因爲「土地所有形態，和一定的生產方法內的其他一切

所有形態一樣，它的合理的論據，是生產方法本身。」（同上）

因此，氏族共同體之解體過程到文明世界的路徑是多樣的，即在同一的經濟形態上亦有各種現象上的差別。問題是在分析那些具體路徑順着什麼軌跡進行，如反杜林論中所舉的「應當別論」的一些問題。

我們知道，上面所云的埃及也好，亞洲也好，由共同體的解體過程而產生的特殊的國家，如資本論第三卷又明白講的「收取貢納的國家」，或「東方專制君主的國家」，顯然不是看它們的所得形態或政治形態所能了解的，其背後的秘密仍然是「生產方法本身」。這樣的國家形成，在歷史上所走的路程為前行的，而超出了希臘羅馬的歷史近乎一千年，因此我們可以說有幾點特色：

1在歷史的發展中，亞細亞的生產方法所支配的古代東方社會構成，是前行於「古典的古代」。

2這種前行史是不是說它的「構成」為一種特殊構成，在古典的，封建的，近代的三種構成以外東方專有的「構成」呢？我的答覆為否定的。

3然則它是什麼呢？我的答覆是，因了它的特殊實際的情況，如熱帶、河流、黃土地帶、四週種族繁榮林立、宗教等等，形成了一個範疇，即「早熟的」文明「小孩」。

4這是不是像柯瓦列夫的「變種」理論呢？不是的。古代文明的路徑有多種，它不過是各種路徑中之一個特別路徑而已。這裏，我們試仔細研究一下為什麼用一個「古典的」名詞，所謂古典的祇代表通例形態的希臘羅馬，而古代則除了古典的而外，尚有非古典的形態，所以說有「古典的古代」，「亞細亞的古代」。按照文法來寫出來，應該是這樣的：亞細亞的古典的古代。如言：

這種自耕農民自由的小土地所有制，當作支配的通例形態，一方面在古典的古代最繁榮時期，形成社會的經濟基礎，而在另一方面，又在近代諸國，當作封建土地所有權解體所引起的各種形態的一種。英格蘭的「堯曼里」，瑞典的自耕農，法蘭西和西部德意志的自耕農，都屬於這一類。在這裏，我們沒有說明殖民地，因為殖民地，獨立農民是在別一種條件之下發展的。（資本論第三卷）這樣看來，不論在古代與近代都是有個別的情況，在「古典的古代」以外顯然有亞細亞的古代，在通例的近代以外，亦顯然有殖民地（甚至如帝俄）。

因此，亞細亞的生產方法實在是「古代」的一個路徑，這不是著者閉門造車，我們常常見的名詞，如「古代東方」，「從古代印度到愛爾蘭」，或如上文言「古代亞細亞」等名詞看來，覺得並未曲解。甚至云：「第二個形態，卽古代的共同體財產及國家財產。這是多數種族因特殊契約或征服關係集中於城市而起的，在這種場合，奴隸制度依然存在。」（德意志觀念形態）

5然而為什麼在別的社會構成中並不特別舉示另外一個路徑，而獨於「古代」則並立了兩個路徑，一為亞細亞的古代，一為古典的古代呢？答覆這一問題，仍然要仔細研究一下上面的引文。我們研究近代文明的發生，除了封建解體過程的西歐而外，最要另外看取的是殖民地的路徑，同樣地，研究古代文明的發生：要在「古典的古代」而外，最要另外看取的是亞細亞古代，因為在二個歷史發展的階段，都有另外的佔居重要位置的歷史，頗不同於封建時代。自然在封建時代的發生過程中亦有各種路徑，如佛蘭克王國，東哥德與羅馬的結合，沙克遜王國，其中以佛蘭克王國為典型，所以，上文引句中說明中世紀的歷史是以農村本身為歷史的出發點時，特注明了「德意志時代」。

這亦就知道，爲什麼「古典的」與「亞細亞的」位置序列可以隨便前後按放，爲什麼亞細亞的與古典的生產方法可以在古代「生產物的向商品轉化，扮演着從屬角色」一議題之下，一並說明了，又爲什麼在反杜林論中有特別說明「從印度到愛爾蘭」古代文明路徑的不同了。

6不論那一個「古代」，都有其過渡，而卻不是那一個代表過渡期。它們都是由土地所有形態轉化，而進入文明國家。據文獻而言，古代東方國家的發生是採取了國家所有土地的路徑，一開始便是大土地所有制，還不能不說是「早熟」。在土地國有制之下的技術條件，不待鐵的出現而進行「千耦其耘」的勞動力使用制，換言之，在青銅器時代而進入文明社會，不但早熟，而且的確也在歷史上脫出了一個時期。這也不是合理與不合理的區別，種差與變種的區別，而是一個多少着重在傳習的力量（如因治水），一個是分期變革的。前者爲「東方的古代」，後者爲「古典的古代」。例如後者在土地制度上是這樣地由小生產復變化而爲大生產：

小土地所有制，創造出了一半置於社會外面的一野蠻階級，不但未曾脫却原始社會形態的粗野情形，而且須忍受各種文明國家的痛苦的範圍之一階級。大土地所有制，則在農村（那是勞動力自然能力所賴以收容的最後場所，在那裏，它是當做國民生活力更新的準備基金）把這種勞動力根本破壞。」（資本論第三卷。起源論中言，這種破壞，後來便產生了作爲農奴的過渡形態——隸農制）

亞細亞的生產方法便不同了。反杜林論中說，不論東方的王侯或希臘的王公，都有其由公共職能轉化的理由，除對外戰爭外，便是公共職能更由傳習而獨立起來，不過在希臘，王公土地所有的邑地是例外，不久便消滅，而在東方則成爲合法性的發展。爲了明白這一傳習的作用，我們可以引資本論爲參

考：

「在原始的未發達的狀態下（這種社會生產關係及其相適應的生產方法，就是用這個狀態作基礎的），傳習必定有極重要的作用。又很明白，在這裏和在其他各處一樣，社會支配者的利害關係，要使現狀當成法律，……並由習慣和傳習使一定的限制當做法律的限制，固定下來。……祇要當作現存狀態基礎不斷的再生產，以及與現存狀態相照應的關係之不斷的再生產，一經在時間的推進中，採得調節的支配形態，這個結果就會發生出來的。並且這種調節與支配，也是每一種生產方法不可缺少的要素，如果它要取得社會的穩定性，而脫却它的偶然性與無定性，生產方法要取得社會的穩定性，相對地脫却它的偶然性與無定性，只有取得這個形態，才能做到的。但要取得這個形態，生產過程中以及它相應的社會關係陷在停滯狀態中時，只有憑同一生產方法單純的反覆的再生產。假使它是長期的繼續下去的，它就會當做習慣和傳習固定下來，最後，也當作成文的法律而神聖化了。」

「維新」的歷史，便是這樣，但也誠如上文的按語：「這種發展，還要依存於環境的利益，生來的種族性質等等。」

因此，據著者的研究，古代東方國家進入文明的路徑，依存了這個傳習，復把它固定化起來。這一轉變，可以名之曰「古代的維新制度」，亞細亞生產方法就是這樣的支配社會的構成。

據以上的特色而言，灌溉、熱帶等自然環境是亞細亞古代「早熟」的條件，氏族共同體的保留以及轉化而為土地所有者的氏族王侯，是其「維新」的路徑，土地國有而無私有地域化的所有形態，是其因襲的傳習，征服周圍部落的俘獲，是其集團奴隸勞動力的源泉。就生產方法的本義而言，是特殊勞動力

與特殊生產手段的結合關係，故亞細亞生產方法便是：

> 土地氏族國有的生產手段與集體氏族奴隸的勞動力二者間之結合關係，這一關係支配着東方古代的社會構成，它和「古典的古代」是一個歷史階段的兩種不同路徑。

亞細亞生產方法的第一要素土地所有形態，上面已經詳言，現在再論究一下其他一要素——勞動力。據文獻所言，古代東方是家內奴隸制，但這裏卻要明白，所謂家內的並非指不事生產的僕役，而是指家族的集團，例如起源論說：

> 他們並未達到完全的奴隸制——既非古代的勞動奴隸制，又非東方的家內奴隸制。

上面二者既爲完全的奴隸制，則二者不過是路徑問題吧了。所以自然辯證法說：

> 在東洋家族奴隸制是特殊的，即是，在這兒，這奴隸制不是直接地，而是間接地作爲氏族的成員，而形成生產的基礎。

這據古文獻，甚爲適合。族人分賜的制度，正是集團的氏族奴隸制，它的單位不是個人，而是所謂「家室」。

復次，我們亦須了解什麼叫做「城市與農村不可分裂的統一」，「諸侯營壘的城市成爲經濟上的贅瘤。」

在「古典的古代」，是這樣的：「文明使一切已確立的分業加強而增劇，尤其是激成了城市與農村的對立，……如古代，都市握有農村的經濟支配。」「城市使氏族制趨於沒落，代之而興的是以地域爲單位的國民。」（起源論）

亞細亞的古代則頗不同趣，氏族遺制保存在文明社會。兩種氏族紐帶約束着私有制的發展，不但土地是國有形態(貴族宗子所有)，生產者亦係國有形態（與希臘稍異者，奴隸買賣不常見）。在上的氏族握有城市，在下的氏族奴隸居於農村，兩種氏族紐帶結成一種密切的關係，而難於結連於土地，形成了城市與農村特殊的統一。因爲被氏族紐帶約束着，故當做諸侯營壘的大城市形成經濟制度的贅瘤。土地既不能私有化，則地域單位實難成立，所謂城市的基礎實不穩固，動輒便要遷移，如中國古代的「遷國」。

亞細亞生產方法既爲古代構成，爲什麼在文獻中又把共同體的制度指示着東方封建呢？例如資本論第一卷說：

> 單純的協業的效果，在古代亞細亞和埃及等處的巨大建築物中顯著地表現出來。……亞細亞的或埃及的君主或埃特羅斯克的統治者之這種權力，在近世社會中轉移於資本家了。

同樣地，資本論中曾說到印度的共同體，到英國殖民地的政策進入印度，才開始破亡。這一點，是和馬克之保存於德意志，米爾之保存於俄國同樣，而亞細亞的保存古制更濃厚罷了。例如資本論第三卷說：

> 在古代土地共有制過渡到獨立自耕農以後，這種共有制的遺跡，還在波蘭羅馬尼亞等保留下來。這種遺跡，在此等國家成了口實，來完成向低級地租形態的轉移。

在中國後來的郡縣制度，亦是把氏族的共同體單位，保存下來，產生了中世紀氏姓族居的自耕農制。早川二郎的貢納論並無精彩，但說明中古亞細亞的封建則頗可參考：

由於未成熟（不如說早熟），遂使共同體的土地所有形態，通過奴隸所有者的構成之全時期而能不被奴隸制度所破壞（何謂全時期，早川未能說明），得以延續殘存於封建制度之下。更因爲共同體土地所有形態之殘存，使共同體內不致樹立（西方的）農奴制度。……所以，「不管政治上如何有繁多的風雲」，共同體的生活，却始終停滯下來，不管「亞細亞諸國之不斷的盛衰興亡與王朝更迭」，而它始終被保存於「限定了的小天地」之內，如所謂印度共同體，時常以同一方式再生產出來，如蜘蛛一般。這裏已涉及東方社會的中古不變性，當另題專論。

最後，我們關於亞細亞生產方法，大體上已有個明晰的概念，即它所支配的社會構成是「早熟」與「維新」的古代東方國家，它和「古典的」雖有先後出現的距離，而在本義上則是類型的同一，惟二者的路徑有差別。

如果我們用「家族、私產、國家」三個指標來做文明路徑的說明，那麼，「古典的古代」是由家族而私產而國家，國家代替者家族；「亞細亞的古代」是由家族而國家，國家混合於家族。因而前者是新陳代謝，新的衝破了舊的，這是革命的路綫，後者則是新陳糾葛，舊的拖住了新的，這是維新的路綫，前者是人惟求新，器亦求新，後者則是「人惟求舊，器惟求新」，前者是市民的世界，後者是君子的世界。我們如果說亞力斯多德所謂「人是政治的動物」一命題，指人是城市的動物，把人類的概念抽象做市民，則和亞氏同有偉大學說地位的荀子所謂「人之道即君子之道」的命題，便指「域是域（國）的君子」爲抽象的人類概念。

以上的研究是關於亞細亞生產方法的新意見，著者試驗做理論的延長，然而亦待於進一步的檢討。

第三節 關於亞細亞古代底文獻

亞細亞生產方法一名，最近在刊物上常見有人提出疑問的，亦有人對之提出解答的，但還是不夠令人滿意。過去世界學者在此一問題上的討論，固然值得我們參考，而須我們研究者，卻尚有待於努力。關於世界學者的研究，以後來者的奴隸社會變種論與進至文明的過渡論二者，頗居上風。但此二說，仔細研究卻難成立。據著者個人在所有經典文獻中的歸結，古典的與亞細亞的是兩種「路徑」，因爲所謂「古典的」卽「古典的古代」（資本論第三卷）亞細亞的卽「東方的古代」，實在說來二者是古代的平列體系。在經濟學批判緒論中，亞細亞的，乃指所謂「早熟的文明小孩」，而古典的，乃指「發育健全的希臘小孩」。

由亞細亞的共同體保留，以及氏族國有土地而言，在古代文明社會是一種「維新」路綫。如果說生產方法是特殊勞動力與特殊生產手段的結合關係，則東方古代的生產手段便是土地國有形態，而勞動力便是通過家族的間接性而爲生產的基礎，如自然辯證法中所云（見前引文）。

因此，我們要研究古典的與亞細亞的具體路徑，如反杜林論中所區別的「從印度到愛爾蘭」，東方與西方之相異形態。關於這一問題，作者在上面已經做了一個系統的研究，以供學者參考，現在且把最近所發現的文獻介紹出來。一段文獻是：

古典的古代歷史，是城市的歷史，建築在土地私有制及農業上的城市歷史；亞細亞的歷史，在城市與農村特殊不可分裂的統一（在這裏，大城市僅能視爲諸侯之營壘，經濟制度的贅瘤）；在中世

紀（德意志時代）農村本身成爲歷史的出發點，這歷史底繼續，嗣後便進入城市與農村的對立形態中，近代史乃是城市關係之侵入農村，而非如古代，是農村關係之侵入城市。」

這裏應注意的是（一）序列是亞細亞歷史排在古典的古代歷史之後，可見過渡論是講不通的，（二）亞細亞的城市特殊性質，（三）古代是城市支配農村，中世紀封建是農村支配城市（起源論亦詳論之）。

第二段最近所知道的文獻，與前段同在名爲「前資本主義的財產形態」一個草稿，著者在做出以上結論之後，才發現的。其中明白說古代的三種財產形態，平列着「東方的、古典的、日耳曼的」，這與起源論平列「希臘的、羅馬的、日耳曼」三種路徑，是相同的文法。這一文獻，在作者所見到的關於古代理論的諸文獻中，是最詳明最長篇的資料。

此篇東西殊爲珍貴，其中講古代的（嚴格意義，即指奴隸社會）三種財產形態，即東方的，古典的，日耳曼的三種，作者仔細研究，不但驚奇其論斷的深刻，而且意外地給上面所假定的亞細亞生產方法底判斷，以確實的佐證。因此，在這裏把文中我們應注意的幾點歸納於下：

（一）在此文裏的序列，「東方的，古典的，日耳曼的私有形態」是平列着的。而且，東方的與古典的兩種形態具有同點與異點的詳細說明，比較對照之處在別的文獻中尚未如此顯著，因此，我們很確定地知道，亞細亞的（或東方的）與古典的生產方法，是一個古代「構成」範疇之下的兩種財產起源路徑，而所謂「變種論」與「過渡論」在這裏顯然應受誤解的批判。

（二）關於亞細亞的與古典的二者之在「古代」，是有其同點，此文所言（參看第一段）與上面所論者大同小異；關於二者的異點可以總括於這一句話中：「古典的形態，亦同於第一種（東方的）形

態，產生了（它自己的）地方的、歷史的本質上的多樣性；不過是更爲變動的，更爲歷史生活的產物，是原始種族與變種之命定的產物。……它不是和第一種形態一樣，……個體……是常由自然路徑成熟的。」（稍動了一點譯文）可見古典的古代之「自然成熟路徑」，正是所謂「發育健全的小孩」，而與「早熟的小孩」之東方形態有所區別其路徑。後者正是指着溫室的生長路徑，如前面文獻所云之熱帶與黃土地帶等自然環境。

（三）關於二者的具體路徑怎樣顯示了不同的所在呢？文中已有概括的比較，爲了更易了解起見，我們把重要的論點列述於下：

1城市與農村的分裂關係——在亞細亞形態之下，城市和農村雖然是同時形成的，但城市地位的特殊性，表現於對外族的貿易，表現於宗族的政治所在地（如所謂「宗子維城」）是格外重要，故常可以遷國；在古典的形態之下，城市已經被創造起來，作爲土地所有者的中心，而農村是成了城市的領土，這便是由氏族單位到地域單位的轉變史。

2私有關係——在第一種形態之下，如文獻所言「土地是偉大的實驗室」，所有的關係是國有土地，即文中所謂「最高的所有者或唯一的所有者之姿態」，所以在法律上說似乎沒有私產的，而其所得形態則爲「貢納的式樣」；在第二種形態之下，個人的私有土地是和國有土地劃分出來，「個人的財產直接地不是共同體的財產」，而和第一種形態區別，這種個人地域化的發展，使土地私有的條件更加增大，所以有法律上的平等觀念，以梭倫變法爲劃時代的代表作。所以，亞細亞的形態，因了遷移關係破壞了「自然成熟的路徑」，而古典的形態則因了地域化而助長了「自然成熟的路徑」，即私有土地形態的路

徑。（按梭倫變法與初稅畝在同一年代時當紀元前五九四年）

3勞動的征服關係——在東方形態之下，眞正由勞動征服的條件起着重要作用的是灌溉與交通，在這場合，氏族首長的傳統成爲延續的，亦即所謂共同體的保留。在古典的形態之下，因了土地的私有佔領，新的勞動條件使個人的能力更加發展，那麽土地私有制便使分工更爲擴展起來。

這兩個「古代」路徑，都是由共同體的過渡而生長起來，惟第一種是和共同體密結，第二種則在後來把共同體的氏族驅逐完全衝破。文中所講古典的形態中共同體與個人私有的相依存以及相衝突的關係，便是指路徑中的生成過程。個人與勞動者的主觀觀念與自然前提，是指小生產者。因爲希臘最初是以小生產者私有出現，後來才產生了大土地所有者，並漸把小生產者併吞。以下的一段文獻譯文，便是原文，惟三種古代形態省略了日耳曼路徑，僅將亞細亞的與古典的一段比較文字直譯出來，以供學者的參考：

在這兩種形態中（東方的與古典的），個體不是把自己作爲一個勞動者，而是把自己作爲一個所有者與集合體的一員，他同時是勞動的。作爲這種勞動之目的的不是價值的創造，——雖然他能夠支付出剩餘勞動，因爲他爲自己而交換他人的（勞動），亦即剩餘生產的緣故，——但作爲他的目的的是各個所有者與其家族之生存的保障，也是整個共同體之生存的保障。個體之轉變爲這種表現性的勞動者這件事本身就是歷史發展的產物。

作爲這種土地財產的第一種形態（東方）之第一種前提的，首先是自然地成熟的集合體；家族與成長爲種族的家族，或是幾個在其間以通婚來聯繫的家族，或是種族的結合。因之我們能夠假定

說，游牧生活，以及一般地說從一地到另一地的轉移，——這是這種生存方法的第一種形態，在這種生存方法之下，種族不是定着於一定的地方的，但在轉移的時候，使用着他所遇到的牧場，——人羣的定着不是由於自然（只有在特別豐富的環境中才有可能，因爲他們可以能和猿類一樣地坐在某一顆樹上，——但他們是習慣地像野獸一樣地浮浪着的），——所以種族的共通性，自然的集體性之表現不是集體征服（臨時的）與土地使用的結果而是它的前提，假如人羣終歸要變成定着的，那麼已經要靠各種外界的（氣候的，地理的，物理的…………）條件的，也要靠人羣的天性（他們的種族特性）的，在這種程度上，這種原始共通性是要變態的。自然地成熟的種族共通性，適當地說是羣性，就是被人羣中所征服的他們的生活與活動的客觀條件的第一個前提（血統，語言，道德等的化合力），由於這種活動，這種生活就被複製出來，並形成一定的形式（如牧人，獵人，農人等的活動）。土地——就是偉大的實驗室，供給勞動工具與勞動資料的兵工廠，殖民地，集合體的根據地。人羣非常直接地與土地有關，如與集合體財產有關一樣；而且集合體是在生活的勞動中產生與複製出來的。每個個人只是以（集合體）之一環的姿態，以這種集合體之一員的姿態出現的——他是所有主或所有者。眞正的依賴於勞動過程的征服是在這樣的前提下產生的，就是這種前提本身不是勞動的產物，而是勞動之自然的或神性的前提。這種形態，本身可以由最不同的方法實現的，而在這種形態的基礎上有着同樣的基本的關係（即集體的土地財產）。例如：在大多數的基本的亞細亞形態裏，高於這一切小集合體的結合體是以最高的所有者或唯一的所有者之姿態出現的，而在它實現的時候，眞正的共同體只是以相續的所有者姿態出現的，這種形態是不衝突的。因之，這

種結合體是眞正的所有者與眞正的集合體財產的前提，它也可能是某種特殊的、高於這許多眞正的個別集合體的東西，在這種集合體裏，每個個人實際上是沒有財產的，或者財產（卽個人對勞動的與再生產的自然條件之關係，這與個人對附屬於他的條件的關係，對客觀條件的關係是一樣的）是與個人在無機自然形態中所發現的他的主觀性的物體一樣，由於在與這多數集合體之宗子一樣的專制王者下所實現的結合體，通過個人所隸屬的共同體的媒介而分配給個人的關係，在他看來是間接的。剩餘生產物，雖然它法定爲眞正的，由於勞動的征服之結果，仍舊隸屬於這種最高的結合體，這是不言自明的。因之，在東方的專制政治條件裏，這樣的種族的與這樣的共同體的財產是存在的，按法律說，在專制政治下似乎是沒有私產的，而按實際說，這種財產是作爲專制政治的基礎的。這種財產，大部份是由小共同體範圍內的工業與農業的結合而產生的，因之，這種共同體要獨立存在是完全有力量的，而且是由本身來維持生產條件與擴大生產條件的。共同體的部份的剩餘勞動是屬於最高級的集合體的，這種集合體最合適存在於唯一人物的形態上的，而這種剩餘勞動是在貢物的……形態裏出現的，是在用以發揚結合體——一部份是眞正專制主者的，一部份是種族的理想物的，卽神的——的集體勞動形態裏出現的。這一種的共同體財產，因爲它在這裏是眞正地在勞動中實現的，或可能由這樣的方法出現的，就是諸小共同體彼此依靠着獨立生長，而在每個小共同體中，個人則在獨立地在爲他分配而得的分地上與自己的家族一起勞動着（一方面——爲共同儲蓄品積蓄的一定勞動，比如說，其目的是在保險與支付集合體消費之類，卽戰爭祭祀等，領主的Dominium「處理財產」在其最原始的意義上說，首先就在這裏，例如在斯拉夫的共同體裏，羅馬尼亞的共同

體裏……在這裏已經轉變而爲賦役……），或可由這樣的方法出現的，就是集合體在勞動過程中卽能擴大其共通性，產生出有力的完全制度，如在墨西哥，特別在祕魯，以及在 Celt 的農村裏，在印度的某些種族裏所見到的。此外，種族制度內部的共通性，在那裏結合體代表一個主要種族的族長的地方，或各家族族長間之聯繫成爲結合體的地方，是更能顯現出來。與此相當，這種社會的形態，那時常會更加專制的或更加民主的。關於全體的，眞正用勞動征服的條件，在亞細亞人民中起着很重要的作用的灌漑的運河、交通工具等，在這種場合，是代表最高級結合體——高於諸小共同體的專制政府——手中的事。城市，在這個字的原義上說，是和這些農村同時形成的，不過那裏的地位特別適宜於對外貿易的；或是那裏的政府首長與地方長官在把自己的收入（剩餘生產物）與勞動交換的時候，是把這種收入當做勞動金而付出去的。

「財產」的第二形態（古典的）——它也同於第一種形態，產生了地方的、歷史的等本質上的多樣性——是更爲變動的，更爲歷史生活的產物，是原始種族與兩種形態都曾經過了的變種之命定的產物，同樣地把集合體當作第一前提的，但不是像在第一種場合一樣的，當集合體是本質的時候，個體首先只是集合體的偶然性，或集合體之組成部份，這種組成部份是常由自然路徑成熟的；這第二種形態，當作自己基礎的不是地面之類，而是城市，這已經是一種被創造的、農民（土地所有者）的移住地（中心地）。耕地在這裏是城市的領土；農村對於土地不是簡單的附加物。土地的耕作，它的眞正的征服無論有何種困難，土地本身就不會有任何的障礙，要是對於土地，像對於活的個體之無機自然，對於它的作業場，對於它的勞動工具，勞動對象，主體的活工具一樣的話。其

同體所遇到的困難，只是由其他的共同體裏發生出來的，後者或已更早地佔領了土地了，或在前者佔領的土地裏威脅着前者。因之，戰爭就是那種重要的公共任務，那種巨大的公共活動，它或是爲了佔領生存的客觀條件，或是爲了保存與永遠保存這種佔領而才需要的。這就是爲什麼由於家族組成着的共同體在最初就要像軍事組織與軍隊組織一樣，軍事地組織起來的原故，這樣的組織就是共同體作爲女所有者而生存的條件之一。在城市中居民的集中是這種軍事組織的基礎。種族制度本身就是最高級氏族與最低級氏族的區分——更加發展的區分就是勝利者與被征服種族以及其它的混合。共同體財產——作爲國家財產，作爲 Ager Publicus——是從私產中劃分出來的。個人財產本身在這裏直接不是像在某種場合的共同體財產，因之，當個人財產不是那種從共同體中分離出來的個人財產時，就只是這個別者的所有物。實際上只能被集體勞動(如東方灌漑制度的方法)使用的個人財產愈少，那麼歷史運動，從一地到一地的轉移破壞着那常由自然路徑成熟的種族特性，就愈加堅決。愈是種族逸出自己的最初住所而佔領他人的土地，因之落到本質地新的勞動條件中，使每個個人的能力變得更大的發展(種族的一般特性，如原始的集合體，在外表上表現得而且一定表現得更加顯著)，那麼個人變成土地——特別是分割地——私有者，土地的特殊耕作委給他和他的家族的條件，就更大。共同體(和國家一樣)，一方面就是這些自由的與平等的私有者之間的相互關係就是他們反抗外部世界的結合體；同時，共同體也是他們的保障。在這裏，在這種程度裏：共同體制度是安定在勞動的土地私有者與有分割地的農民都成爲制度中的一員這一事實上，也是安定在有分割地的農民的獨立可保障他們作爲共同體的相互關係的一員，可保障公共需要與公共光榮等的

Ager Publicus 這一事實上。作爲征服土地的前提的，在這裏依舊是共同體中的全體人員，但和共同體人員一樣，每個個人就是私有者。在視自己的私產如視土地一樣之時，同時他就視這種私產如視共同體中自己的全體人員的基礎一樣，而維持此項基礎如維持共同體的人員一樣，相反地，恰恰也是維持共同體的生存。……因之，共同體發生了，雖然它在這裏不僅在事實上，而且也被那樣地承認着已是歷史發展的產物，它在那裏是土地財產的前提，亦即主觀勞動者對屬於他的勞動的自然前提之關係的前提，這種屬物對於他是間接的，且這種屬物是由於勞動者是國家的一員而爲間接的，由於國家的存在而爲間接的，所以，就成了這樣的前提，它是神性的……前提。城市居民集中起來了，城市的領土包括着周圍的農村地帶；小農業經濟是經營直接消費的；手工業是和婦女家庭副業(紡識)一樣，或和特殊化個別獨立生產部門的作場一樣。作爲集合體存續的前提的，是維持形成其自由的與獨立地保障自己生存的農民之間的平等，同樣，自身的勞動是作爲他們財產存續的條件。他們對於勞動的自然條件之關係，和所有者的對於它的關係一樣；但這些條件還應當以全部時間由個體的私人勞動，藉他個人的客觀因素，與藉他私人勞動的條件，與實地鞏固着。但另一方面，這種小軍事集合體的傾向把它推出這些範圍……（羅馬，希臘，猶太）。尼布爾說：「當占卜者的預言使諾瑪相信上帝承認他當選的時候，虔敬的王首先關心的不是神殿中的禮拜，而是人事。用羅曼爾武器獲得的與爲殖民而被羅曼爾委託的土地在分割以後，他就製定了服役的地標。所有的古代立法者，首先是摩西，他們爲着維持善行，公正與優良道德而立的律令之成功，都是建立在土地財產上的，或說得極端些，都是建立在保障最大多數公民相製的土地所有上的。」

（羅馬史）個體落入了這樣的爲獲得生活資料的條件裏，因爲作爲他的目的的，不是獲得，而是自己生存的獨立保障，當作共同體一員的再生產，當作地域所有者，因而當作共同體一員的再生產。共同體的存續，當作農民獨立保障其生存的再生產的，就是它的全體人員的再生產，農民的剩餘時間就屬於共同體，戰爭的勞動等。自己的勞動財產是由勞動條件——地域——的財產而爲間接的，在這一方面說來，是由共同體的生存而被保障的，但在共同體一面說來，是由於共同體人員的兵役等形式中的剩餘勞動而被保障的。共同體的人員，不是在創造財富的勞動中協力再生產，而是在集合體利益的（理想的與實際的），保障內外聯合之持續的勞動中協力再生產的。財產——這是克里特的，羅馬的財產，土地私有者是這樣的只有羅馬人，但像羅馬人一樣，他一定是土地私有者。

第四節　東方文明與西方文明起源之差別性

文明是與國家的成立相抱相育，相資相助。世界史皆然，中國古代亦不能例外。在西洋古希臘羅馬社會，國家是有嚴密的痕跡與氏族制度相爲區別。「國家和氏族制度區別的所在，第一是在於它由領土以區別國民，因爲我們已經見到，團結氏族團體的血族關係之舊紐帶，爲了他們依舊如今不復成爲事實的條件卽全體氏族須住在一定領土之上，故已變成沒有效力。領土還是一樣，但人類已有變動。……這個按照地域的住民組織，是一切國家共通的特色。」（起源論）

按照地域單位而生活的文明社會，有它的特徵：「一方面是由固定了當作社會分業基礎之城市與農村間永遠的樹立，他方面是由發生了使用財產所有者在死後尙得處分的財產遺言制。這種制度是直接給

古氏族以打擊，且在希臘擾倫時代以前所未會知道的。」（同上）

所以，文明，除了當時直接生產者由氏族成員分化出來，便以財產所有關係爲其新特徵。因而，文明社會的主動精神，「第一是財富，第二是財富，第三個還是財富。……野蠻人間，如我們所見，幾乎是沒有權利與義務之差別的，但文明卻使這兩者的差別變成非常顯明。」這主要是分業，農村與城市的分裂，權利與義務的差別，生產者與所有者的分離。

我們認爲上面的著述，是指着一般的路徑。國家創造公的強制權力，使文明國家的法律神聖，代替了氏族祖先崇拜的神聖，故云，「文明時代最有勢力的王侯及最大的政治家或將軍，也許要豔羨那最微弱的氏族長所特獨得之自發的無可爭執的尊敬，其他却被迫得占居一個在社會之外又在其上的地位。」（同上）

但古代文明路徑在一般的合法則性中，復包含了特殊的合法則性，以西洋社會而論卽有三種實例：

第一：雅典代表的最單純形態。在這裏，國家是直接地又主要地由氏族社會內部發展而分裂發生的。

第二：羅馬的路徑。在這裏，氏族制度在許多站在外部祇有義務而無權利的平民之中，成爲排他的貴族主義。平民勝利當然衝破了舊氏族秩序，且在它的廢墟上建立國家；但不久，氏族的貴族與平民都在國家之中同歸於盡。

第三：日耳曼的路徑。在征服羅馬帝國的日耳曼人中，國家是當作非氏族制度所能支配的直接由大的外國領土之征服結果所發生，但這一征服，並不一定要和舊住民發生嚴厲的戰爭，或者更引起進步的

分業。因征服者與被征服者之間經濟的發達階段差不多相同，從而社會之經濟基礎可以依舊不變。氏族制度也由此得以在數百年間，用「瑪克」共同體的形態，保存一種不改變的特性，甚至在後世的貴族家族或在農民家系中還在保存着。

以上三種路徑，為古代西洋的實例。由歐洲與東方的路徑特殊點而言，在著者看來，又可分為兩種，即：

「在歷史開始時，土地所有者，是氏族的或農村的共同體，他們經歷着共同體的農業。從印度到愛爾蘭，絕大面積的土地的耕種，最初都是由這種氏族和農村共同體來進行的。在工作上，或是以共同體力量共同耕種（第一種），或是把農地分作各個小塊，由共同體分配給各家（第二種）。」（反杜林論）

所謂從印度到愛爾蘭，正指從東方到西方，東方以第一種為主，而西方則以第二種為主。因同書下文便說：「在共同體或國家是土地所有者的那種東方國家裏，土人的言語中甚至沒有『地主』這樣的字。……祇有土耳其人在其征服的國家裏，首次才推行類似地主封建制度的東西。在希臘英雄時代，已經劃分成許多等級，這種等級是以前長久的我們所不知道的歷史底顯然結果。在那裏，土地完全是由獨立農民耕種的，顯貴的氏族的王公所有的較大邑地，是種例外，且很快就消滅了。意大利（指羅馬古代）之所以成為肥沃，主要是由農民的勞動，當羅馬共和國末期，巨大的地產所謂 Latifundia，排斥小農而代以奴隸的時候，牠們同時亦以畜牧代替了農業。」

可見西方古代是主要走着第二種路徑，而東方古代的路徑則是氏族保有着大部分的土地，而為土地

頒有制明甚。東方文明社會的發生，據同文獻所示，是順着兩個方法而進行的。一部因公共職務的傳統，一部因部落間的衝突。

「在每個這樣的社會，最初就存在着共同的利益，他們不得不保護此種利益的責任，在共同監督之下，委諸個別的人身上。這些責任，有如解決爭端，制止個人方面的違犯規律，看守水源；特別是在熱帶地方，河川沼澤的管理，最後宗教的職能，等等。這些職務，都存在於任何時代的原始共同體。譬如德意志的瑪克共同體。在印度，直到現在，還有這種情形。這樣的職務，顯然被賦與了一定的權力，以便利於共工作，這種權力便是國家的萌芽，生產力逐漸發展起來，人口密度的增加，在各個共同體內，生出了同一、或相異的利益關係。這些共同體羣，組成更大的全體（指氏族聯盟），以引起新的分業，新的機關的建立，以保護共同的利益，反抗敵對的利益。這種機關既然成爲這些全體羣的共同利益代表者，則他們對於各個共同體便保有特殊、而且有時對立的地位。牠們因以下理由更加獨立化起來。第一，在萬事自發自生而形成的社會，這種公共機關的職務之遺傳承繼，亦是差不多當然要自發自生地形成的；第二，和其他羣體部落間衝突增加了，因而此種機關的必要亦更增大起來。至於此種機關，如何對於社會的職能而獨立化，因而如何對於社會變成高高在上的支配，如何最初爲社會的公僕乘機逐漸轉化而爲牠的主人，如何這種主人適應於各樣情形，或轉化而爲東方的王與侯，或轉化而爲希臘的氏族的王公或克萊特氏族們會長等等；他們在轉變的時候，在如何範圍內利用武力，最後如何個別的支配者成了支配者階級，這些問題，另當別論。我們現在要確定的是，政治的支配，到處都是以社會的職務執行爲基礎，而且此種支配，惟有在其自己的社會職務執行之時，才能延續下來。在波斯、印度等國，昌盛一

時而後趨於衰落的東方王朝，很明白地知道自己首先是流域上灌溉制度的經營者，在東方如沒有灌溉，那麼農業是不能進行的。」（同上）

這文獻是指着東方文明社會的發生是毫無問題的。現在我們大膽地可以假定，亞細亞的文明路徑是由共同體的維新而從事農耕的分業，而西方的文明路徑則由成員間的土地分散的分業，在不同的方式之下生成。或者有人要問，文獻所指是否指着古代社會，答案是明白的，所指確然爲古代構成。同書下文猶一再引申西方的方式，謂「在舊的共同體的土地所有權，已經崩壞，或至少以前的共同體耕種制，已經讓位給各家族單位分種小塊土地的制度。」並且明言，這是上文東方方式以外的方式，這個生產方法，形成了古典希臘羅馬的大規模的分工，因而產生了昌盛的古典文化——藝術、科學、哲學。

上文所謂「另當別論」的一些問題，就是在所確定的一般合法則性以外，應該專論的特殊合法則性。這正是研究中國古代史的特別注意之問題，如何在具體的歷史情況下面而有那些轉化的路徑，明白了這點，亞細亞生產方法便迎刃而解。我們的研究是，這一生產方法毫無疑問爲古代社會的特殊路徑，問題是怎樣依據史料，科學地究明那些「另當別論」的問題，而封建的外衣不必迷信了。

第二章　中國古代社會與亞細亞生產方法

第一節　何謂生產方法

「生產方法」是研究經濟學的基礎範疇。廣義的經濟學在其本身便是經濟範疇的歷史學，狹義的經濟學在其本身便是資本主義經濟範疇的歷史學。後者例如資本論序文所言，「我在本書中所要研究的，是資本家的生產方法，以及相應於生產方法的生產諸關係和交易諸關係。」前者，例如經濟學批判序所謂「亞細亞的，古典的，封建的，近代的生產方法，形成歷史發進的諸時代……。」

生產方法是什麼呢？據文獻所規定是，「特種生產手段與特種勞動力的結合關係」。這裏注意者有二點，第一，在一個社會內部有複雜種類的勞動力與生產手段，當牠們祇具性質而未結合的時候，則不能成為生產方法，例如「無論生產之社會的形態怎樣，勞動力和生產手段都不失為生產的要素，可是牠們在相互分離狀態存在時，只是可能的生產要素，因為要進行生產，兩者非結合不可，隨着這種結合之特殊的性質與方式而區別社會構成之種種經濟的時代。」（資本論第二卷）所以，僅僅看取二者在一社會之有無，而言該社會之性質如何，是很危險的推論。

第二，這一結合關係，須成為支配或優勢的地位，例如資本論開宗首句的「社會」一詞，便規定以「資本家生產方法所居於支配地位的社會。」而在研究其種種經濟範疇，如商品、貨幣、資本、剩餘

價値、利潤、利息地租諸章，每規定諸範疇之內在關聯之特質時，便首先限定說，「立於資本家的生產方法基礎之上」，或「在資本家的生產方法之上」，或「立於資本家生產方法的一社會」等。最顯明的例子，如蘇聯在五年計劃以前，五種經濟形態共存，而支配者則爲社會主義的生產方法。

生產方法是規定社會性質的前題條件。在文獻中稱爲「種差」（Differentia Specifica），或稱爲「傾向律」。

> 生產方法，當做物質的前題條件，決定着時代發展的社會＝經濟構成之諸階段。（前書，第三卷）
>
> ……生產方法當做物質條件，把舊社會的機能破壞，同時復建立起新社會的機能。（同上，第一卷，十三章）
>
> 這分配（指生產方法）……附與生產諸條件本身以及生產諸條件的代表者以一種特殊社會的資格，牠決定着生產的全性質與全運動。（同上，第三卷）

但是，每一社會有其特殊的生產方法，所以說：「如果只知道一切生產方法所共通的商品流通抽象的諸範疇，則我們一點也不知道這些生產方法的種差。」（同上，第一卷，第三章）每一對敵的社會生產方法對於其生產關係爲「再生產着生產關係」，對於生產力則爲「再發展着生產力」。但，在非對敵的社會，生產方法則成爲協同性的。

具體言之，古代社會的生產方法是，當做工具使用的勞動力與土地爲貴族所有的生產手段二者間之結合；中世紀社會的生產方法是，可能小私有勞動工具的勞動力與領地化的生產手段二者間之結合；近

代的生產方法則是，自由工資的勞動力與獨占的生產手段二者間之結合。然而每一社會都有各自的落後的東西，上面所言者，指在各種落後的諸經濟形態中居於支配的地位。

以上所述，乃基本知識，詳細研究非此處所能說明（參看拙作社會史導論，中蘇文化四卷二期）。然而，如果沒有嚴守方法論的最低條件，那是會陷於判斷的錯亂。

第二節　殷代社會之特性

在本書第一章，我們已經指明了亞細亞的生產方法，是土地國有（即氏族所有）的生產手段與集體族奴的勞動力二者間之結合關係。我們在研究這兩個生產要素的具體事物及其發展的過程之前，首先，在這節研究一下殷代的先行過程。

我們知道文字是由野蠻上期進入文明的指示器之一，據中國古史的文字記載，最初是殷代末年的卜辭，我們不能超過卜辭來無中生有的。卜辭多文丁時代之物，主要為殷末百餘年的可靠產物，據現在所存甲文研究的資料，字之識者可千字之譜，而研究此門文字學的最有成績者為三堂先生，即王觀堂（國維），董彥堂（作賓），郭鼎堂（沫若），大體上，經他們的考釋，如王觀堂所云，由文字可以探求制度了。據他們的看法，王氏斷殷代無墠壝之制，是宗廟社稷或國家之成立，至少難以審察，頗當古希臘之公共墓地的階段；又斷殷人不能滅周，是奴隸勞動力新的支配使用，沒有具備了條件；又斷殷人先妣特祭，兄終弟及，是殷代在家父長制支配的時代，而母系權威尚存；又斷殷人無尊卑貴賤之分，故道德之設到了周人才開始，是文明社會的權利義務沒有分明，凡此都是他董理古史的結論。董氏所考，重在

調查報告，對於殷曆的考釋，「貞人」的發現，獨具業蹟。郭氏更進了一步，由文字到制度的研究，後來者居上，論著有卜辭通纂，甲骨文字研究等書，他對於殷制的論斷前後稍有修改，惟他說：「余意殷代牧畜必爲主要產業，其所以罕爲芻牧貞卜者，蓋包含於蘄年之例中也。……古之蘄年不限於稼穡矣」。此斷案不易。

這裏有三個問題，實須究明。

第一，殷代在卜辭中所出現之臣，奚，奴，僕等服役之字。這無疑地可以說明殷末有奴隸存在的現象，但是不是即可依之說殷代有奴隸社會構成，則大成問題。據起源論言，奴隸現象早在野蠻中期就發生了的，要知道，古人之千年過往，在制度上的默移潛化是很慢的，比之今人不過十年八年。一個社會構成（formation）在古代的建立，還要看取其中的支配性質。卜辭中的「奚」，「僕」，使用於家內工作，「衆黍」，使用於庭園農耤，「臣」「奴」使用於對外征服，然而我們由卜辭中所記載的數千人之殺伐而俘獲者不過十餘人看來，由征伐之重要而滅國的條件不備看來，由俘獲者作爲人犧的用途看來，由族人之集體出征看來，奴隸社會構成實沒有支配的性質。

第二，農耤已經是存在的，卜黍卜年是其證件。但要知道，氏族農村共同體在過渡時代的意義，就以庭園耕植爲其轉化的物質經濟條件，所以僅僅以有否農耕來說明歷史，是並不可靠的。「觀其牲牢品類，牛羊犬豕無所不備，而用牲之數有多至三百四百者，實爲後世所罕見」（卜辭通纂一〇〇頁），則牧畜或家園牧畜，必爲殷代之產業基礎。這裏，有人會說，盤庚以前凡八遷，至盤庚卽定居而不遷徙，似乎盤庚以下二百餘年並不是游牧生活了。其實不然，試觀周人東下，公亶父定居於岐山之脅，已經

「周原膴膴」，「築室於茲」，但仍東遷，經過公劉，太王，王季，直至文王，才有了文明的條件，而武王亦由豐遷鎬，到了周公才可以說漸變而突變，建立古代文明制度。所以盤庚以後並無一定不遷之理。郭鼎堂曾破此疑問，由殷王世系之研究，得知帝乙之世確曾遷沬，所謂殷名，地在今沁陽，周人稱之爲衣，武王伐紂，至孟津渡河，卽先攻此殷地。有遷移之事，至少可斷殷末農耕之制，不能超過疆圃農業生產，而這種生產是與游牧牧畜業相爲混合的。這主要還在財產的所有形態之下，「所有」一概念在卜辭中沒有痕跡，「田」字之貞卜，祇對祖宗之佑，故「受」僅「受佑」之「受」，而沒有像周金文法之「受土」，「受民」（生產手段與勞動力之所有）。

第三，卜辭有邑（如封邑）字，鄙字，更有「大邑商」之明文，這指城市在形成之中，毫無疑問。封邑，作邑，如畓㚘（封土），在封樹的界土階段，其疆界之封，乃以樹木作於田土之上，而沒有國字城字（周金城國城一字），故城市與農村的分裂，至多在國家成立的萌芽期，與周代太王王季時代「作邦作對」相似其文明。而且所謂「邑」，開始並非一下子卽能樹起城市＝國家的文明，如書翰集云：

「像德爾希或阿格拉那樣的城市全體，幾乎是靠民兵而生活的。當國王於某一期間出征戰場時，城市卽有隨之遷移的必要。因此，這種城市，決不是而且也不能是巴黎的都市，不過是較原來的荒野設備得稍舒適一點之野營而已。」

由上面三方面主要論證講來，前二者是辯證勞動力與生產手段之結合關係——生產方法，後一者是辯證城市國家的起源，它們都是有關鍵處的問題，而非如一般研究者之漫無特徵地剪裁。據我們研究殷代，可與古巴比倫比對，而不能與希臘比較，卽：

古代巴比倫在青銅器時代，殷代亦到青銅器時代，古代巴比倫發明了圖形文字，古代巴比倫在所謂兩河流域開始從事農耕，殷末亦在黃土地帶有了卜黍的記載，古代巴比倫牧人的記載遺說很多，殷代牧畜業亦爲主要生產，古代巴比倫人和亞敍人戰爭頻繁，殷族亦和當時的鬼方土方等常有戰爭，古代巴比倫殺人的方法頗進步，殷末卜辭，伐人之數頗多，古代巴比倫曾大伐猶太人，把他們當作俘虜，殷末卜辭亦有俘獲的重要記載。

據卜辭的材料，殷代是以牧畜爲主要（支配的）生產的，但已經發現農耕，據羅振玉之卜辭分類有，九，第一位爲卜田（田獵），第二位爲卜風雨（與牧畜有關係），第三位爲卜年（農事），第四位爲卜漁。

獵品中有野猪、鹿、狼、兕、兎、雉、象等類，獲鹿多至一次三百八十四頭，獲猪一次多至一百十三頭，獲狼一次多至四十一頭。漁字亦甚多。可見漁獵生產還是殷代的重要事業，惟亦與遊樂有關。

牧畜的名稱，在卜辭中洋洋大觀，牛、羊、犬、馬、豕、豚、彘、鷄等等家畜，爲數甚繁。牧畜爲主要生產，有以下三點可以證明：

1祭祀用牲，記載特多，且有一次用牲至三百、四百者。沒有極繁盛的牧畜生產是辦不到這樣大的規模。

2用牲之名目，記載非常嚴格，分類亦多。友人杜守素先生謂在牛羊犬馬頭上分類如此之嚴密，足證其生產特性之反映於人類的觀念。頗見創識。據羅振玉所云：「其祭時牢牲之數定制，一以卜定之。其牲或曰大牢，或曰小牢，……其中牲曰牡，曰牝，曰騂，曰犧」。

3用牲之方法頗爲複雜，足證畜類供食物之分類甚進步。羅氏云，「其用牲之法曰尞，曰埋，曰沈，曰卯，曰俎。」有僅用其一法，有兼二法三法者。

卜辭中記載「田」之例甚多，但「田」乃供爲秝狩獵之用，已爲學者所論證無疑，故田的記載是牧畜的證實。

但農業在殷代已有端緒，則無可疑問，卜辭中有黍、稷、粟、麥、禾等，是耕耘的證明，而所用勞動工具，則爲石斧、石刀、石鍬、石犂等，其生產技術顯在野蠻上期之前。

由上面所舉的生產狀況而言，根據文獻的公式，殷代似留在野蠻中上期的畜牧兼栽培階段。所謂「大概爲野蠻下期的亞細亞人所未知道的庭園耕作，在遲也不過中期，已當做田野耕作的先趨而發生了。……爲家畜用之穀物，一經生長，立刻便變成了人類的食物。」（起源論）

在這一階段的特徵，文獻所示爲「在一切部門——牧畜，農業，家內手工業——的生產之增進，是使人類勞力生產維持生活所必需的更多之物。它同時更增大氏族或成員之每日勞動量。新的勞動之參加，是所歡迎的事。它由戰爭——把俘虜變爲奴隸。在一定歷史條件之下，社會勞動之最初的大分業，是因勞動生產性之增進，富之加多，又因生產活動領域之擴大，必然地引起奴隸制。」（同上）

殷代的社會並沒有出了以上階段的特徵，退一步而言，它至多是進入野蠻上期的門口（無鐵而有文字）。生產手段既主要是牧畜，它的社會意義則是，「畜羣財產爲氏族所有無疑。」（同上）

有些人看了奴隸制的萌芽或者又要生疑，是不是奴隸社會就在這裏？否否！據文獻所示，奴隸是起源於野蠻中期，已如上文中所言，同文獻又說「對於野蠻下期的人類，奴隸是無用的」。

因此殷代的奴隸，尤其是因戰爭而俘獲的氏族奴之變爲奴隸，就不必大驚小怪，說，「看奴隸，這是奴隸社會」。

卜辭中載殷族伐其他部落如馬方，土方，鬼方之事件頗多。其俘邶方，呂方，土方之人皆有「爲奴」「爲臣」之記載。且一次征伐有斷至二千六百餘人之多。故臣、奴、奚、僕之變爲奴隸是毫無問題的。這些奴隸，據卜辭記載，或爲犧牲（代牛羊祭），或爲僕役，或爲兵卒，或爲牧畜，都證明並未達到典型地使用奴隸的階段（大規模的農業土地生產）。

所以我斷定支配殷代的生產方法是，氏族共同體所有的畜牧生產手段與氏族成員主要的共同勞動力二者間之結合關係。

族長的「王」可以「田於斿」，「田於雞」，「相田」，「觀黍」，其族成員當爲共同生產者。但新的勞動力奴隸會在這裏是參加者的。

鐵與文字是野蠻上期進入文明社會的兩個要件，這是無待引證的。但鐵的發明，不但殷代沒有證據，而且西周社會的可靠文獻中亦沒有充分證據，我以爲無鐵的技術革命而能進入文明期，正祇有賴於所謂「極有利的條件與環境」（前引文），以西周而論當是生殖於黃土地帶的「萬國」因戰爭俘獲轉化而爲過剩勞動力。文字是殷人發明的，所謂「惟殷先人，有典有冊」，在西周之初公劉時代亦到文字使用的階段，「於時言言，於時語語」，據卜辭的文字形態看來，甲骨文字當是文字史的最早圖畫階段，它幫助殷人向社會分工（第一次）的途徑上發展是亦無問題的。（卜辭出土者僅一百三十餘年）

所謂「家族、私產、國家」的標誌，不能看爲信手使用的概念。殷代「傅子」的制度爲家父酋長制

的成立，「作邑、封邑」為國家的先行形態。至於「私產」，則為希臘社會由家族貴族到顯族財產貴族的典型，由這以土地私有單位為基礎而成立的希臘城市，並不是惟一的歷史路徑。注意，在任何社會的開始，都有幾個路徑，古代有希臘（典型），羅馬，日耳曼以及亞細亞諸路徑，中古有沙克遜王國，東哥德與羅馬之結合，以及法蘭克王國（典型）諸路徑，近代有英國，德國，法國（典型）諸路徑，帝國主義時代有英國（殖民性），法國（殖利性），德國（鋼鐵性——典型）諸路徑。所以，由家族，國家的起源而言，殷代末期至多略當希臘的英雄時代最前期或羅馬王政府時代的前行階段，而由產業所有的形態而言，殷代沒有土地私有的前行運動固是歷史階段的必然，但到了西周城市國家顯已成立，它亦沒有土地私有制，僅僅走了另一個路徑，國有制（氏族共同體保存之下公族所有制）。

因此，在殷代社會，面對着野蠻中期的牧畜生產的主要事業，而對着可能在這一階段蛻化的「俘臣」勞動力，而作為奴隸的最初形態，面對着家族會長制而毫無土地私有制的代替路徑，面對着「封樹」天邑的氏族遺制，而斷定奴隸社會的成立（至於發展則有文獻可據，更未能隨意捨棄起源論的方法基礎），這是應受科學的批判。在這裏，郭沫若先生感到「文字符錄」的作祟，而暗示金石家的家法應為學人所遵依，著者則提出方法論與歷史學的範例亦應為學人所嚴守，因為這兩樣基本知識可以使人免去摸索。

第三節　周代生產方法底勞動力特性

前面所言，生產方法乃特殊勞動力與特殊生產手段的結合關係。這裏，我們先研究周代生產方法中的一個要素——勞動力。

一　由俘獲而轉化的新勞動力

俘獲至奴隸的轉化，是起源甚早的，開始於文明社會以前的野蠻中期。在中國古代史，部落戰爭的俘獲成爲新勞動力的主要來源（與希臘內部的分化典型有別），據西周的俘獲歷史可以大概分期如下：

第一期，文王時代。西周金文中的先王皆以「丕顯文武」開始，殊無遠古傳說。其材料的主要文獻，以戰爭征伐俘獲，受土受民爲特徵。存世金文，最早爲武王時代的「大豐𣪘」，以作邦爲內容。其次爲「小臣單觶」，以克商錫臣爲內容。武王時代之器僅此二件，文王時代的周器尙未出世。但據周頌大雅的可信文獻，文王時代的滅國俘獲是大可觀的。卜辭有「寇周」之句，殷周兩氏族早在戰爭中無疑。文王有「翦商」之志而未成，但他由西向東而下，滅國亡氏不在少數，見於記載者有密人，混夷，黎人，邘人，崇人，而以崇人爲最大氏族，由「斯類斯禡，斯致斯附」而言，俘獲可觀。「文王卑服即康功田功」，文王「作邑於豐」，因了城市與農村的第一次分裂，社會內部的分業必然出現，其新勞動力之有賴於「旅民攻之」，當無何問題。

第二期，武王周公時代。武王伐商卽率領着不少的西北、西南土族，如庸、蜀、羌、髳、彭、濮。翦商則把殷民一大氏族降俘，其中或不盡全爲殷族，而以殷族結合諸族之同盟爲合史實，有如希臘羅馬之國家前身。見於史者，如左傳所記分魯公之殷民六族，徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏；分康叔之殷民七族陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏。據史記殷本紀所載爲，有殷氏、來氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏、索隱所釋北殷氏本作髦氏、又有時氏、蕭氏、黎氏（卽饑氏）。除十三族分諸魯衛，餘則或周公東征以後，遣到洛邑。宋氏當卽後來繼承殷祀的宋國。周公滅殷踐奄，

奄亦東方一個大族，所謂「因商奄之民」。其他於北部則征戎狄：封唐叔者卽此族的懷姓九宗。

如果說在新的勞動力的獲得上，文王立基開始起業（業字周金作戩，示武力掠奪），合法地建立新的「周索」，那麼武王則大告成功，周書所謂「建邦啟土」，「用附我大邑周」。最可信者爲周金大盂鼎「丕顯文王，在武王嗣文王作邦，闢厥匿，匍佑四方，畯正厥民」。

第三期爲周公以後的南征。昭穆之世，伐荊楚，征淮夷，伐南夷，金文多載此項史實，大雅中亦多南國之記載，如「荊俘」，「因是謝人」之類。此外，征獫狁族雖在中葉始執訊連連，城於朔方，在初年早已與周室不能相安，如小盂鼎之鬼方。

圍繞姬姓周族的當時所謂一千八百「國」，有大量的新勞動力的溫室，周代建國時的如斯部族到春秋時僅餘不足二百「國」，這一大奴隸來源，不但與西洋古代相近，由戰俘到奴隸的轉變爲內部分業的先行形態，而且因了大量族奴的俘獲，產生了周代的過剩勞動力，一方面使農業的土地生產迅速發展，他方面使周代殖民成爲必要，所謂「大啟爾宇」（魯頌），或營國築城，所謂「僕墉土田」，「有俶（始）其城」。

俘族之變爲奴隸者，以稱某族人或人鬲爲主，大抵全族轉爲生產者之謂，其數頗多。

成王時代的周器令殷，「姜賞令貝十朋，臣十家，鬲百人」。

康王時代之周器周公殷載「×井侯般，錫臣三品，州人，策人，軍事人」，指所錫者爲三個族人。

同時代之大盂鼎載「錫汝邦嗣四百，人鬲（卽民獻，從郭氏斛釋）自馭至於庶人六百又五十九夫。……錫夷嗣王臣十又三百，人鬲千又五十夫」。

此項大量的人鬲，當指族人。小盂鼎即說明其來源。「王□盂臣□□伐戲方，□□□□□執嘼三人(指酋長)，獲馘三千八百□二馘，俘人萬三千八十一人，俘馬□□匹，俘車十輛，俘牛三百五十五牛，羊二十八羊。……我征，執酋一，獲馘百三十七馘，俘人□□□人。」

這比卜辭中記載的俘獲數目，大至一千倍，其意義不在於數目，而在於以這樣大的數目與馬車牛羊並重，可以知道有新的用途。

這裏稱「夫」與周書「民獻十夫」，天降殷民若「稽夫」，以後小雅轉爲「食我農夫」之農夫，我以爲卽生產者之謂。

伐國爲周金中的主要內容，其例甚多。成王時代的明公毁，有「王命明公遣三族，伐東國」，其他如班毁，員卣等器皆是。昭王時代，彔刻卣，有「伐淮夷俘」，穆王時代器競卣，有「命伐南夷」，孝王時代器師酉毁有「……西門夷，熊夷，舂夷，京夷，魚身夷」，厲王時代器虢季子向盤有「博伐玁狁，折首五百，執訊五十」，不嬰毁有「執首執訊」，噩侯鼎有「伐角遹」，成鼎有「率南夷東夷伐南國東國」，敔毁有「裁首百，執訊四十，奪俘人四百」，克鼎有「錫汝井、鋼、遇人、耕，錫汝井人奔於量」。這些被俘者夷人等，或井人，遇人，鋼人等，卽部落族俘之變爲族奴。他們的命運，是和殷民六族之分於魯，殷民七族之分於衛，懷姓九宗之分於晉，正相照應。

二 由族人之集體奴變爲分散的家族數目奴

以上言新勞動力之混合單位，如井人，夷人等，但事情並不是如此簡單，混合單位自然要分散的，所以族員單位就變爲家數單位了。張蔭麟教授亦說，周代「奴隸是以家爲單位的，一個奴隸家裏不論男

女老幼都是奴隸，他們的地位是世襲罔替的，除了遇着例外的解放。」（中國史綱，四五頁）

這亦不是天命地以家數論，或是認「家」爲農奴，或是認「家」內奴爲不生產者。家族單位乃由氏族混合俘奴而分散轉變的。

周初的令殷便有「賞令臣十家，鬲百人」。此臣十家究爲其中百人，抑爲二事，文義未明。康王時代器，錫家之數目單位頗巨，至二百家，若以上例家族內人數計，每家若爲十人，二百家當二千人之數，與大盂鼎中所載人鬲數目猶多，此家族數目之巨，引起我們注意者，是參加生產的問題，因爲家內奴隸是用不着這樣大的數目，尤其在當時的社會生產狀況之下。麥尊金文之句爲「侯錫汝者（赭）秛臣二百家劑。」

然生產者亦未必從事農耕，亦可作手工業者，如恭王時代器，「令汝官嗣成周，貯二十家，監嗣新造，實用宮御。」

其他，如不嬰設「錫汝臣五家，田十田，用從乃事」，餘如「錫汝嗣臣十家」，以及「余其舍汝臣十家」。

惟這裏有一問題，凡錫家之稱呼皆用「臣」，而非用「人鬲」或「人」或「夫」或「民」。這問題頗簡單，這表示臣爲順服者，當是早已俘獲而受相當訓練者，與「殷頑民」有別，郭沫若先生釋臣釋民之說，可資參考。因此，以家數單位而計，已經是由混合族俘經過陶治而分化的，可以說是熟練生產者。

三　他們是奴隸亦是生產者的明證

在前一章裏我們曾引文獻，明白指出東方社會的奴隸不是直接參加生產，而是通過家族而間接參加生產的。下面便是證例。

錫臣錫人之與器物，貨幣，牛馬並列，是周金中的常見文法。這除了把人當作工具解釋而外，是沒有別的特徵，因為我們知道這種生產者之不同於農奴，其一主要性質，就在他的工具性，所謂「能言語的工具」。

上面令設之例，錫臣十家之句上，便仍有「貝十朋」之句，不娶設之錫臣五家，上句爲「弓一矢束」，下句爲「田十田」。小盂鼎所載之俘獲，俘人數目之下，則並舉俘馬、俘車、俘牛、俘羊之數，另外有上言俘人下言受民，最後則言「錫貝五十朋，錫於欽五十田，於早五十田」。

此項例證甚多，再舉二例如下：

師餉設：「錫汝鬯一卣、圭瓚；夷允三百人」。

師寰設：「敺俘士、女、羊、牛，俘吉金」。

周金中不但士女牛羊田貨並舉同錫，而且有人與各物間之比值，周孝王時代器曶鼎，便是有價值的史料。

曶鼎銘文分三段，非一時之文。第二段寫人與馬絲之對換，人與一般的等值形態（價）比價。即：

1匹馬＋1束絲＝五夫；　　五夫＝價100寽

（我既出曾汝五夫效父，用匹馬束絲。）

（用百寽，非出五夫□□□。……受□五夫）

第三段，寫匡季賠償曶的禾十秭，其比價爲五田與四夫。爭訟以後，曶不答應，結果決定賠償三十秭，以七田與五夫代償。卽：

禾30秭＝田7田＋人5夫。

（凡用卽曶田七田，人五夫，曶覓匡卅秭。）

銘文內容，請參看兩周金文大系與屈原時代（郭著），據郭先生計算，五夫百寽，一夫爲二十寽，換算爲漢時五銖錢，一夫當四十六文。三十秭爲六千把，一把可得米一合，共六石。由此，可以看出人對物之比值極低。人既與馬絲有比，人既與禾有比，則人格的性質，決不是中古的農人。

厲王時代的周器，鬲盨，是寫田與邑之交換。田邑交換郭先生釋爲田與邑人交換，佐以易訟之九六「不克訟，歸而逋其邑人三百戶」。易經之雜亂僞書，最好勿用。「邑」則非僅邑人，而爲人與田之結合，史實明甚，這銘文當是良田與不良之邑相交換，作邑對邑都是就土地與庶民合計，所以我認「邑」爲國家成立的經濟形態。言邑與田（土地）並提者周金鬲攸從鼎見之，「謝分田邑」。周禮井、邑、邱、甸、縣、都之四進法，乃僞撰；而邑有土地之要素，在春秋以後史料更爲顯著。言邑與人並提者，如周書之殷民遷於洛邑，論語之「十室之邑」「千室之邑」。

常見有些作者論田邑之大小，以證明邑大於田爲發現，實則田乃指土地，故周金言錫臣幾家常接敍以錫田幾田，而錫邑則並提「民人都鄙」，如春秋時代齊銘文，子仲姜鎛「侯氏錫之邑，二百又九十九邑，與鄩（？）之民人都鄙」。（兩周文獻多命作邑，而錫邑之盛則爲春秋歷史）

所以，良田可以與薄田加人夫（邑）相交換，這亦是人奴之實例。

以下我們更應研究人夫，人鬲，人臣是否爲生產者。

我們已經由上面所舉周金知道，錫田常與錫人並提，這種敍法正是土地與生產者的結合樣式，並非偶然的事件。故人與田並提，實「受民受土」（大盂鼎）的具體說明，不如此結合，則「田」猶是牧畜場所。

田的耕作，在周代爲耦耕的，其農具主要爲石器，木器。所以，在周金中錫馬爲常事，而錫牛則殊少見。據不完全統計，在周金中，除小盂鼎之俘牛三百五十五牛之記載，祇有二例：「明公錫元師鬯金小牛曰用禘，錫令鬯金小牛，曰用禘」（令彝）。「錫汝馬十匹，牛十。」（卯毁）前一例看出牛之名貴性，後一例，可以看出牛之被重視，馬既可當五人，牛則當人之值，其比更高無疑。在卯毁中錫牛之後爲「錫田」之事。同樣地，在敬毁中受民之後爲「田于欿五十田，于早五十田。」牛與人是同樣可以被結合於土地生產手段。

大克鼎更加明顯，上言「錫汝田於埜，錫汝田於渒，錫汝井家𤔲田於畯，與厥臣妾（家內奴），錫汝田於康，錫汝田於×，錫汝田於匽原，錫汝田於寒山」，這樣多的田地，自然需要生產者，故接着便下言「錫汝井，匽，𤔲人耕，錫汝井人奔於量。」三種族人數量不詳，但錫族人以耕，則可想見其規模。克鐘尚有「典善夫克田人」之文，田人並典，是指生產方法之結合無疑。這結合是偉大的，周語云：

宣王卽位，不籍千畝。虢文公諫曰：夫民之大事在農，上帝之粢盛於是乎出；民之蕃庶於是乎生；事之供給於是乎在，和協輯睦於是乎興；財用蕃殖於是乎始；敦厖純固於是乎成，……古者五事唯農是事。……今天子欲修先王之緒，而棄其大功，匱神之祀，而困民之財，將何以求福用

民？（文字比周金大文明，所指向近事實）

四　他們是集體生產者以家室計（後附於邑）

周代生產者爲集體族奴，上文已有論述。周禮「都鄙封溝，以室數計之」。再如詩經中「以開百室，克定厥家」，「百室盈止」，「宜爾室家，樂爾妻帑」，「室家之壺」，皆指家族奴。小雅雨無正章，說明了作室的理由，「謂爾遷於王都，曰：予未指室家，鼠思泣血，無言不疾。昔爾出居，誰從作爾室？」都外有野，對須有作室者。有了「百室盈止」的族奴，才有「千耦其耘」的勞動力。

周書梓材之「大家」，當卽孟子所謂「爲政不難，不得罪於巨室」之「巨室」，大族奴所有者。梓材同時亦將「若作家室」爲「旣勤垣墉」的條件。

周代「家室」有特種意義，國與家是對稱的，如周金有「我邦我家」之句，周書有「其凶於而國，害於而家」之句。國言城市的「綱紀四方」，君子所居，「豈弟居子，福祿攸降」；家言宰取野鄙生產者之財產單位數，「室」則爲邑之勞動者的構成單位，如「十室之邑」，「千室之邑」（論語）。余友陳洪進先生調查康藏云，至今還是以「室」作單位。

春秋時代國君無權，可以被大夫分其室，如魯三桓，三分公室之衆，公族大夫失敗，則被奪其室，如齊欒高陳鮑四族戰欒高敗國人追之，陳鮑分其室（昭十）。楚子爲令尹，殺大司馬遂而取其室（昭十三）。此外如吳季扎棄其「室」而耕（成十四），如「歸我衞貢五百家，吾舍諸晉陽」（定十三），如晉侯備桓子狄臣千室（十五），如「齊崔抒殺高厚於灑藍，而兼其室」（成十九），「楚公子圍殺大司馬而取其室」，（成三十）「齊子尾卒，子齊欲治其室」（昭八），這都是賞賜或爭取奴隸財產的事件。

又如大夫可以自由處分他的室，「宋公子地，嬖遽富獵，十一分其室，而以其五與之」（定十），「子重子反殺巫臣之族子閻子蕩及清尹弗忌及襄老之子黑要，而分其室，子重取子閻之室，使沈尹與王子罷分子蕩之室，子反取黑要與清尹之室」。（成七）

孟子有「萬室之國」的話，亦記着「我欲於中國（國中）而授孟子室」。又市和室相對，如貴族可以「室於怒，市於色」（昭十九），還又和孟子「耕於王之野，出於王之市」，相似，因室在野鄙，墨子稱「四鄙之萌人」。

奴隸和牛馬的區別，據墨子學派的邏輯概念是這樣的，牛馬是能動的工具，而奴隸（臧獲）是能動而復限以能說話的工具，前者爲「類」名，後者爲「私」名。所以，「命之馬，類也，若實也者，止於是實也。命之臧，私也，是名也，止於是實也。」（經說下）

上面我們把「室」認爲奴隸的羣數單位，這樣的室還可以買賣，例如「歲變糴則歲變刀（貨幣），若鬻子」，「宜不宜，在欲不欲，若敗邦鬻室嫁子。」（同上）

這樣的「室」，在商鞅治秦的時候，曾經在法律上變革過，把同室奴隸羣，給以人倫的規定，例如史記商君列傳，「民有二男以上不分異者，倍其賦，大小盡力耕織，致粟多者復其身，令父子兄弟同室內息者爲禁。」

因爲荀子亦言，「恃手而食者，不入宗廟」，佐以「庶人無姓」而言，其羣居之室當可想見。然這樣則使勞動力之再生產可能發生危機，在「盡地力」的戰國末期便要「復其身」，有類希臘的「隸農」之作爲奴隸與農奴之過渡形態。

庶民是周代的起動機，「無民而能逞其志者未之有也。國君是以鎮撫其民。」（昭二十五）所以俘人稱對侵略，是古代戰爭中的要件。上節言西周之俘獲，爲周金記載之主題。周逸書亦云，「武王遂征四方，……馘磿億有十萬七千七百七十九，俘人三億萬有二百三十……」。春秋時代，俘獲之記載見於左傳者更多，如鄭伯侵陳，大獲（隱六），齊人歸衞俘於魯（莊六），……楚又誘其遺民，而盡俘以歸（哀四），「爲餘以衆出，使效爲餘之受封者，而遂執之，盡獲之。皆取其邑，而歸諸侯」。（宣二七）因此，和俘獲相聯帶的便是取邑，侵田，伐鄙，這是左傳的經常記載，而與滅「國」是區別的，如晉文公載書，如背盟，則「羣神羣祀，先王先公，七姓十三國之祖，明神殛之，俾失其民，隊命亡氏，踣其國家。」（襄十一）

春秋時代室與田已經結合爲定型，名之曰邑，故亦不像西周錫家錫人與錫田並言，而代之以兼備二要素之錫邑。

春秋關於邑的記載更多，邑因爲室、田結合的關係，但亦是生產者的所在，所謂「民將叛之，誰與居邑」（左傳，昭十三），例如「鄭伯賞入陳之功，享子展，賜之……八邑。賜子產……先六邑。子產辭曰，自上至下，隆殺以兩，禮也，請辭，公固予也，乃受六邑。與晏子邶殿其鄙六十，……不受，與北郭佐邑六十受之。」（同上二八）其次，西周金文錫臣若干家與人鬲若干是與錫田並言，而到春秋的金文，如子仲姜鎛，則記爲錫邑，「侯氏錫之邑，二百又九十又九邑」，邑之要件爲二，故其下記着，「與鄩之民人都鄙」。

春秋金文齊侯鐘有錫釐邑的記載，因係遺國，故縣（參看下文郡縣）與家同時並賜。「余錫汝釐都

口口，其縣三百（都鄙）。余命汝辭其鹽邑，造國徒四千爲汝敵寮。……余錫汝車馬我兵，釐僕三百又五十家，汝以戒戎作。」

五　由報償法則而區別生產者的性質（附論等列）

不論「萌人」也好，「恃手而食者」也好，「人鬲」，「農夫」也好，春秋戰國普稱「庶民」也好，據國語記載其形象，是這樣的：「以旦暮從事於田野，脫衣就功，首戴茅蒲，身衣襏襫，霑體塗足，暴其皮膚，盡其四支之敏。」左傳昭元所載，「譬如農夫，是穮是蓘。」

從周金以降所出之「民」字，象刺目形。劉申叔云：

論語泰伯篇云，民可使由之。鄭注云，民冥也。春秋繁露云民者瞑也。賈子大政篇云，夫民之爲言萌也，萌之爲言亡目也。是民爲愚昧無知識之稱。（論小學與社會學之關係）

這種人，在春秋時代「小人之言，信而無徵。」（昭七）必須「使毋失其土宜，衆隸賴之而後即命。」（文六）然而他們卻要逃亡，便有所謂「有亡荒閱」，因爲嚴格的「周索」都鄙之別，正在由「富子」的政權破壞，所以管仲答桓公說：「昔者聖王之治天下也，三其國，而五其鄙，定民之居成民之事。」桓公又問成民之事若何？對曰「四民不雜處……處工就官府處商就市井處農就田野。」（齊語）這與子產之政都鄙有章，田有封洫（鄙），廬井有伍，相似皆爲「仁政」。畢竟這樣「都鄙有章」的城市農村的關係，難以維持，欲民不移，不得不實行變種的土地單位，所謂「相地衰征」。

在這裏，我們必須研究一下對於農夫的報償性質。「在徭役勞動，勞動者爲自己的勞動和爲領主的強制勞動，空間上也好，時間上也好，都分明地被區別着。在奴隸勞動，奴隸……連他實際上爲自身而

工作的勞動日部分，也作爲主人的勞動而現出來，他的勞動是當作不支付勞動而表現出來的。」（資本論）

小雅，「歲取十千」並非言稅至明，而「我取其陳，食我農人」的報償關係，則顯然不表現自己勞動的支付部分，而是在「陳」的廢物償給名義之下，當做不支付勞動而表現着。

其他如「爾不我畜，復我邦家」，畜亦是不支付勞動的表現形式，沒有農奴的性質。

國風七月章云：「一之日，於貉，取彼狐貍，爲公子（貴族）裘，二之日，其同載纘武功。言私其豵，獻豜於公。」

國風作品成於春秋初葉，這時已到「私肥於公」的轉變期（私，倘非希臘第二階段的私有制）。國風作品，我以爲要區別於周頌大雅之爲貴族作品，它顯然富有悲劇性，多成於「國人」（自由民）之手者。自由民不是一無所有的，他可能爲小生產者（希臘社會起始甚多，因與貴族相爭，而趨於沒落），所以這裏「言私」不能指爲農夫，農人。且「同載纘武功」，正是自由民之事業。古史之材料鑑別，要異常小心地辨別的。

漢儒之禮記所云「問庶人之富以畜對」，文獻難信，即有其事實，亦是指戰國的隸農。

墨子所謂「異民」，據國風杕杜章「獨行睘睘」，註爲「無所依親」，是即「無所有自己的勞動工具，而「恃手而食者」，這樣的人類是與中古農民嚴有分區的。杕杜章句，大嘆「同父」，「同姓」，這應是沒有氏族爲保障者之沒落行頭，他是自由民之轉化而爲農民或是其他氏族員之降服者，文義未明，且作別論。

春秋時代，「大夫皆富」，「政將在家」，所以生產者亦有些變動。中國雖沒有土地私有的貴族貴族階級，但由所謂「賈佚多藏」或「苛夫富人」的相對的發展，必然發生了寄於氏族組織之下的「富子」，如齊國陳氏，在金文中的田陳之陳，寫作塦，从土，就可以看出向土地單位轉變而代替氏族單位之象徵。

在這樣情形之下，社會層次，自然要從一元的上下之別所謂禮所以別貴賤（氏族貴族與非氏族貴族），發展出多元的分別。希臘是奴隸制的典型者，但在別的社會亦有自己的特殊路徑。春秋的亂臣賊子便是一個說明。社會分業的結果，有的人可以成爲專門的觀念家，如從春秋的「國人」到戰國的「文學之士」，有的人可以因內部財產的兼併，由貴族降爲皂隸，如晉國的郤、欒諸氏；亦有的因特種功績而獲得解放，如「斐豹，隸也」可以焚了奴隸「丹書」。但生產者的基本關係，則在春秋時代並未發生變革。春秋的氏族亂政與「明貴賤，辨等列」（隱五）之「周索」相爲表裏。

君將納民於軌物者也，故講事物以度軌量謂之軌，取材以章物采謂之物，不軌不物，謂之亂政。（隱五）

禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。（同十一）

名以制義，義以出禮，禮以體政，政以正民。（昭二）

所以：「神不歆非類，民不祀非族」，「刑不上大夫，禮不下庶人」。社會雖在轉變，而基本的社會關係則須保存。祇要拿出「周索」的道理，那是沒有人敢反對的。例如：

國家之立也，……天子建國，諸侯立家，卿置側室，大夫有二宗，士有隸子弟，庶人工商，各

有分親，皆有等衰，是以民服事其上，而下無覬覦。（昭四二）

封略之內，何非君土，食土之毛，誰非君臣。……天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神（二元之別）。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皁，皁臣輿，輿臣隸，隸臣僚，僚臣僕，僕臣台，馬有圉，牛有牧。……周文王之法曰，有亡荒閱，所以得天下也。（昭七）

戰國的社會一方面郡縣制的不平衡發展（楚秦晉），已有「隸農」（Colonus 形態）的過渡形態，他方面私富進一步發展，就有大量之私有奴出現，如商業資本家的呂不韋可以「食河南洛陽十萬戶，……家僮萬人。」（史記）在周季私有制可能發展的時候，就是古代社會告終之時，路徑頗爲「困難」。因爲「共同體的保存」，「缺乏土地私有制」是東方社會的特點，正是「死的抓住活的」之道理，詳情在下面論究。

第四節　周代生產方法底生產手段特性

一　勞動工具之測量度器

依據敍述的路程次序，我們應先說明了周代的勞動工具。「從來的歷史記述，雖說是幾乎不知道物質生產的發展，即不知道一切社會生活的基礎，因而不知道一切現實歷史的基礎，可是最少，對史前時代所謂非歷史的研究而爲自然科學的研究，由於工具和武器的材料，區分爲石器時代，青銅器時代，鐵器時代。」「工具，不但是人類勞動力發展的測度器，而且是勞動所於以被完成的社會諸關係的指示器。」（資本論譯文用拙譯本）

然而，「測度器與指示器祇是看取一個社會的關係的方向，卻不可過分錯解，把「鐵刀」或「技術」認爲劃開社會構成發展的決定條件，這是過去學人所常犯的毛病。

周代，已從殷代牧畜爲主的社會，發展至土地農業生產的時代。金文中的先王以文武開頭，而其所以丕顯，主要在於「受民受疆土」。后稷之祭祀，見於周書詩經，與金文周字從田相印，乃追祀田功之氏族祖先的傳說。（參看顧頡剛古史辨）沒有農村產生和城市分離，而在自然的牧畜原野上有了奴隸社會，乃是滑稽之說。

農業的生產見於詩經者，主要爲黍稷（高粱），其種類有秬、秠、穈、芑、重、穋、稙、穉等。次要者爲稻、菽、來（小麥）牟（大麥）、麻等。栽培者有瓜、瓞、桑、以及桃李梅棘等果樹。

工具的生產頗進步，見於周金者種類亦緊，以錫賞的享樂文物爲多。祇舉毛公鼎一例如下：

錫汝秬鬯一卣，裸圭，瓚寶、朱市，悤黃、玉環、玉珍、金車，萃縟較、朱×鞹靳、虎冟熏裏，右軛、畫轉、畫𨌲、金甬、……、金踵、金軛、××、金簟弼、魚箙、……金膺、朱旂……

家庭用具有，大釜、小釜、鼎、毀、簋、簠、爨、鉼、鑑等等

交通工具有，車、舟、等。

勞動工具(包含武器)有，耒、耜、錢、鎛、銍、耨、戉斧、斤、大刃、刀劍、削、戟、矛、殺矢、弓、網、梁笱、陶製的瓦等。

在西周主要的農業生產上，不但周金中沒鐵的記載，而且在可靠的文獻中亦沒有直接證據。西周之爲青銅器時代，這是不會有問題的（殷代青銅器雖不十分發達，但已有規模，周人乃繼殷之文化）。鐵

的使用似起於春秋，而盛於戰國。

沒有鐵器的發明而進入奴隸社會的西周，因其有利的環境（黃土生產手段）與條件（滿佈四圍的萬國繁殖人力），是可能產生第一次城市與農村的分裂，因而產生城市支配農村的歷史，尤其在政治上二者不可分裂的歷史，然而沒有鐵耕而進入封建社會，以農村為出發點，以自然經濟的農業與手工業的結合而支配城市，以盡地力而實現地租，則是奇談。（沒有電氣化而利用共有生產手段與社會集體勞動力，計劃消滅城市與農村的對立，建設社會主義是可能的，然而沒有大工業的「工作機」革命，而在農村廢墟上建立社會主義，則同樣是奇談的民粹思想）

鐵器雖然在西周未見使用，但在春秋到戰國則漸由一二國（齊楚）使用，普及於各國，使勞動工具改善了勞動力，並且改變了生產手段的所有性質。

在西周社會不見有牛耕的記載，主要是「千耦其耘」的濫用人力耦耕制。到春秋時代，何時開始用鐵，亦難確定判斷，但據論語所載，「犂牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸」，牛既用於耕田，鐵器應該早有發明。

江淹銅劍讚序說：

> 春秋迄於戰國，戰國迄於秦時，攻爭紛亂，兵革互興，銅既不克給，故以鐵足之，鑄銅既難，求鐵甚易，故銅兵轉少，鐵兵轉多。

又據左傳昭公二九年云，「遂賦晉國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉。」

荀子議兵篇云，「楚人……宛鉅鐵鉇，慘如蠭蠆。」

國語齊語亦云，「美金（銅）以鑄劍戟，試諸狗馬；惡金（鐵）以鑄鉏夷欘斤，試諸土壤。」此外相傳干將莫邪之製造，皆冶鐵術吳越春秋。據此，鐵器在春秋已經發明，亦曾用於耕牛。戰國「盡地力」，「修耕戰」，當是鐵器使用的普及時代。孟子云，「許子以釜甑爨，以鐵耕乎？曰然。」史記貨殖列傳云「蜀卓氏之先，趙人也，用鐵冶富，」荀子議兵篇有「楚人宛鉅鐵釶」，韓非子五蠹有「鐵鈹短者及乎敵。」墨子書中鐵器更多，但皆在可疑偽篇中，如九備，城門，備門諸篇。管子一書，其偽無疑，但所云指戰國末世的理想，尚有相當材料。如，「一農之事，必有一耜、一銚、一鎌、一鎒，然後成為農；一女必有一刀、一錐、一箴、一鉥，然後成為女。」這樣鐵器勞動工具，若再連以「必有」，這是始具有農民的身分，而男女皆「必有」，更是農業與家內手工業的結合，正指封建社會起源的特徵。

春秋時代的鐵器是與公子皆富、公室皆卑相應，戰國時代的「禮墮修耕戰」（鐵耕）是與土地私有的轉化相應。然而土地私有倒不是如有些人說「乃封建特徵」，倒是，古代社會的第二階段的特徵。相反的，勞動工具的農夫所有，因小私有的發展使農業與手工業相結合，農夫在土地上的束縛，才是封建經濟的條件。

二　西周的土地國有制（生產手段的氏族貴族專有）

我們在西周的可靠材料中，沒有看到勞動工具為農夫所有的一點痕跡，反之，則有充分材料證明人鬲、農夫是和勞動工具同等（價值猶低）被貴族所任意錫賜分賞。

人與田之並錫，是金文的熟語，如臣十家，田十田，在上節已言，人既以族數（七族、六族、九宗、井族人、遇族人等）分錫於氏族貴族所專有，那麼作為古代社會生產所立基的農村土地，是什麼所有性質呢？

在這裏我們勿用多費筆墨，關於周禮的田制與孟子的井田理想，有所辨僞。爲了簡潔方便起見，祇根據金文與詩經的材料。

金文如克鼎，錫田以族有部落而言（引文見前），故錫人亦以族名集體而言。如卯毀、不嬰毀等，錫田以數目計，故錫臣亦以家數計。如召尊，錫田以里計，「賞畢土方五十里」，是與克鼎之錫地相似。又如錫田以邑計者（見上引子仲姜鎛），錫田以縣計者（見上引齊侯鎛），乃春秋以後之事，與左傳所記之賜邑相類。

中齋有「令汝×土，作乃采」，這與「先王命汝作邑」相類，作邑、封邑爲土地人民之合併設計，不是封建，詳論見前。

這種錫田，正如散氏盤的封田，有其四邊的樹封爲界，但是不是土地私有制呢？不是的。土地國有制是周代的特點，所謂「莫非王土」。大盂鼎所謂「相先王受民受疆土」。所賜賞之田，爲公族貴族所有，土地未能自由買賣（如希臘型）。周金沈子毀，記載沈子克×，休以蠶田，下言「用饗己公，用絡多公，……沈子唯福。」（參看兩周金文大系，四七頁）即土地爲氏族專有之說明。

西周時代，不論在豐在鎬在洛之封邑受田，或關於殖民的諸國封略，作城分鄙，第一要義爲城市與農村的分裂「實墉實壑實畝實藉」，藉城以支配農村，復以氏族關係使城市農村相統一，而土地所有制

則在這種「建邦啓土」的前題之下，因氏族貴族獨占，生產力難以發達，未能產生典型的生產手段私有的顯族。生產手段既爲氏族貴人所有，則其所得形態，當爲「公食貢，大夫食邑，士食田，庶人食力，」故賦稅與地租未能分別。劉申叔亦言，中國古代爲土地國有制，貴者即富者。

大雅公劉篇云，「度其隰原，徹田爲糧」。徹，顯非孟子所謂之徹法（至助法，貢法則連孔子也因文獻不足徵而不知道），釋擧闢之義，古史辨已言之。作邦必「大啓爾宇」，其所有形態，周頌載芟篇明甚：

> 載芟載柞，其耕澤澤，千耦其耘，徂隰徂畛，侯亞侯旅，侯彊侯以……。

其生產物「獲之挃挃，積之栗栗，其崇爲墉，其比如櫛」，是與「百室盈止」的勞動者並列良耜，沒有徹法。

到了大量收獲的時候，所得是與祖妣對言，已經是氏族所有的說明。「豐年多黍多稌，亦有高廩，萬億及秭。爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆」（豐年）。

土地國有如桓篇所言，「綏萬邦（勞動力來源），屢豐年（生產手段所得），天命匪解。桓桓武王，保有厥士。」小雅信南山篇亦有，「信彼南山，維禹甸之。畇畇原隰，曾孫（貴族）田之，我疆我理，東南其畝。」

所謂「營國，左祖右社，」，「以社以方」者，其祠祖之意爲尊氏族之先公先王，而「社稷」代替國家之稱，則說明國有地主之意。祖天社地之說，爲後人之理想，但頗合王制，「禮上事天，下事地；尊先祖而隆君師。……社止於諸侯。」荀子禮制說文，社、地主也，孝經緯，社、土地之主也。

地上更是奴隸主，「主」字金文象燈，作𡈼，即一切光明的所寄者，日知錄云：

春秋時稱卿大夫曰主。

註云：

周禮太宰九兩，六曰，主以利得民。註，鄭司農云，主謂公卿大夫。

書言「誕作民主」，即做奴隸之主。民爲子子孫孫世享之者，如「般民世享」。周代「作新民」之義，前人無說，此新字即前無古人的新義，即推器求新之周人創作，和作新邑東國洛之新義，同爲文明社會的特徵，而爲周人所發現的。

以下我們再說明一下小雅「甫田」之意義。

國野（城市與農村）經界之正，諸侯有國，大夫食邑（鄙野之田），君子居國，小人狎野。其性質如希臘羅馬，城市支配着農村，但在其他方面講來，乃「二者不可分裂的統一」，亞細亞的特殊之點。

公族諸大夫把四鄙的土地掌在手中，而且設宰以治庶民，直接所有畢室，在經濟的意義上講來，「諸侯使成贅瘤」了。文獻與法則是正相符合的。國野對峙雖然爲周索，但歷史的發展未能如此清白，故國中可有土地，而邑則在後來要向城市地位發展。

國中之田雖少，但亦有小規模耕田，因此，孟子有「國中什一使自賦」之說，在城市的大範圍內（國中），城市和農村是難以分裂的。反觀鄙野，固然是絕大多數的土地，作國之產業基礎，但大夫的「邑」則逐漸因統治的便利而具備城市的地位，然而在制度的禮法上，一國一城卻又不容許其成爲都市，因此邑之下亦城市與農村爲不可分裂的。

我認爲甫（大）田，大田是鄙野之公田（氏族專有之田），而南畝十畝，則可能爲小生產市民如百姓、國人、士人之使用田（疑即使有所謂授田之制，亦限於這裏國中），後者當然是土地制度的從屬意義，支配者還是前者。西洋古典社會，也不是清一色的，自由民亦有其一分的。

無田甫田，維莠驕驕，無思遠人，勞心忉忉！無田甫田，維莠桀桀……怛怛！（齊風）

十畝之間兮，桑者閑閑兮，行與子還兮。

十畝之外兮，桑者泄泄兮，行與子逝兮。（魏風）

大田爲廣大的士田，十畝爲近郊的園地。前者對庶民而言，後者則對國中之國人（自由民）而言。比較明顯的是小雅的材料。

倬彼甫田，歲取十千，我取其陳，食我農人，自古有年；今適南畝，或耘或耔，黍稷薿薿，攸介攸止，烝我髦士。

甫田與南畝相對而言，一在野，一在國中，待遇農人與待遇髦士，亦大有區別。髦士，在大雅文王篇有「古之人多斁，譽髦斯士」之句，我作國人之優良看，即自由民。

「大田多稼，既種既戒，既備乃事，以我覃耜，俶載南畝，播厥百穀，既庭既碩，曾孫是若。」

上詩大田與南畝，當即指下文公田私田之別。南畝似因自由民經營，故良百穀，既庭且碩，可以作爲野鄙大田之種子，故下文又有「彼有不穫穉，此有不斂穧；彼有遺秉，此有滯穗」之關聯詩句，不係因天雨無私罷了。

還有一點，要知道，古者公私之說，不同於現代語。公乃指大氏族所有，私指小宗長所有，公指國

君國事，私指大夫家事，所謂「私肥於公」者，乃政在大夫或「政將在家」之謂，私並非私有土地之意，這是應當分辨的。

因此，「雨我公田，遂及我私」，這私亦不是自由買賣的私有土地，至多是在鄙野大量土地以外的自由民使用之小塊田。而土地生產手段的主要所得形態如「乃求千斯倉，乃求萬斯箱」，則是「曾孫（貴族）之稼」，「曾孫之庾」。

這樣看來，土地是西周的主要生產手段，這種生產手段之所有形態爲「國有」或「曾孫田之」的貴族所有。在周金銘文中與最早的周頌歷史詩裏沒有「私」的現象。小雅的材料顯晚出，故其所言指者，已經相對地改變了周公之制。

三 春秋時代生產手段的變化性

春秋時代的田制變化，在左傳、國語等書中所記載的，如魯宣公十五年的「初稅畝」，及「相地衰征」等文。但古書異常簡略含混，可以得出各種各樣的解釋，要研究清楚是難的。此文不但古人孟子與朱子所見不同，後人所見亦更加大有出入。

「初稅畝」，左傳僅說，「籍田以力，初稅畝，非禮也；穀出不過籍，以豐財也。」在這裏，田制的開始（初）變化是沒有問題的，而且變化亦非支配性，而爲一國的現象；亦沒有問題的。問題在於所變化何指？能否實行（如春秋末年哀公還問有若，年饑用不足，如之何？正指變化關係中無所定則之環境）？

「履畝稅」之「非禮」不但春秋中葉成爲問題，而且在春秋末年關於賦稅孔子還說「有周公之籍」

（見左傳、國語），亦成問題。我們知道東周是仍以氏族為基礎，未以地域為基礎，沒有私有制的生產手段（土地），不但表現不能盡其地力，而且表現不能愛護，以致動輒可以遷國，將過去之耕田棄掉不惜。稅畝之制，是開始向下和土地結合，至少大夫是和土地接成相對的難以分離狀況，這倒沒有什麼問題的。

西周的生產狀況雖然低弱，但勞動力有廣泛的部落來源，又由於殖民的「啓宇」，其生產手段亦可以從外延上尋求，故「封國」成為必然。到了西周中葉以後，周宣王已有「不藉千畝」，而「料民」的批評，其生產力感受維新關係的束縛，是很顯著的。當時，氏族間的征戰連年不息，不但國費增加，而且影響了生產，小雅的記載甚多，例如小雅出車所謂「憂心悄悄，僕夫況瘁。」杕杜云：

有杕之杜，有睆其實，王事靡盬，繼嗣我日，日月陽止，女心傷止，征夫遑止！

有杕之杜，有葉萋萋。王事靡盬，我心傷悲，卉木萋止，女心悲止，征夫歸止……

到了春秋，征戰更多，有人統計在二百四十二年之間（紀元前七二二——四八一年），共有二百九十七次氏族戰爭。國風、唐風云：

王事靡盬，不能蓺稷黍。父母何食？悠悠蒼天，曷其有極！

王事靡盬，不能蓺稻粱。父母何嘗？悠悠蒼天，曷其有常！

齊風甫田言：

無田甫田，維莠驕驕，無思遠人，勞心忉忉；

無田甫田，維莠桀桀，無思遠人，勞心怛怛！

春秋有「興滅國繼絕世」之禮，故勞動力的來源減少，而殖民亦到飽和狀態，土地擴張受了限制，各國又須在「救患救災」的相對互助之下，維持生活資料。所以，爲了挽救生產力的降低，舊制應加改革，有使勞動者和土地結合的必要，奴隸便漸到隸農的地位（據文獻所示，此乃農奴之過渡形態）。春秋大夫和勞動者之皆與土地發生緊密關係，可以從下面的特徵看出來的。

第一，大夫之被賜邑，乃土地與庶人合賜，而和西周之田與人分賜有別；

第二，大夫間之氏族內戰，以爭邑兼邑爲對象，且有些國家兼邑之後成縣（人民懸而不離），如左傳記，「晉韓宣子卒，魏獻子爲政，分祁氏之田以爲七縣，分羊舌氏之田以爲三縣。」

這樣地，產生了稅畝之制，但稅畝固非氏族貴族之禮制，卻亦未能跳躍式地過分解釋，說什麼「納物地租。」因爲隸農的條件首先是「不移於土地」，齊國「相地衰征」之制亦在「使民不移」以救濟勞動力本身之再生產，而向小農生產開始轉變（如羅馬）。

有些人引用晏子與叔向的談話，以「民三其力，二入於公，而衣食其一」，解釋春秋田制之變化，而不知道上下文皆是主要說大夫富有，有顯族的變態形勢。例如叔向問，齊其何如？晏子曰，「此季世也，其爲陳氏矣，公棄其民而歸於陳氏，齊舊四量，豆、區、釜、鍾，四升爲豆，各自其四，以登於釜，釜十則鍾。陳氏三量皆登一焉，鍾乃大矣。以家量貸，而以公量收之。……民三其力，二入於公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老凍餒，國之諸市，屨賤踊貴，民人痛疾，而或燠休之。其愛之如父母，而歸之如流水，欲無獲民，將焉辟之？」這是齊國大夫陳氏的半顯族形勢。接着叔向自己說出晉國的同樣情形，「叔向曰：然。雖吾公室，今亦季世也。戎馬不駕，卿無軍行，公乘無人，卒列無長，庶民罷

敝，而宮室滋侈，道殣相望，而女富溢尤。民聞公民，如逃寇讎。欒、郤、胥、原、狐、續、慶、伯（諸族）降在皁隸，政在家門，民無所依，君日不悛，以樂慆憂，公室之卑，其何日之有！」晏子又問那麼該怎樣着是好？叔向說：「晉之公族盡矣！肸（叔向名）聞，公室將卑，其宗族枝葉先落，則公從之。肸之十一族，唯羊舌氏而已，肸又無子，公室無度，幸而得死，豈其獲祀！」（左傳、昭公三年）

陳氏「以家量貸，以公量收」，頗似希臘土地集中時代「奴隸與主人的關係，好像債權者與債務者的關係。」而三分二的入公，又頗似希臘小農化為奴隸時的六分之五交租。（參看資本論與國家起源論）

氏族貴族之沒落而代替以顯族貴族，是西洋古典社會之正常歷史，春秋之富子，則由公室而世室，雖然其財產蓄積為一致的現象（季氏富於周公，孔子以富而好氏族的禮制為難，所謂為富不仁，孟子以不施仁政而富，是富桀），但世室仍以小宗族為基礎，沒有如希臘之打破氏族制而化為地域性之國民。

春秋在大夫與國君以及大夫與大夫之間的爭持，說明了財產所有的變化，漸向接近於土地生產手段的小宗族集中，但這種變化（兼室，奪邑）通過春秋時代皆在過渡中，沒有形成「土地私有」的顯族貴族，這是應當記取的。所以，春秋時代的生產手段所有形態，基本上還是繼承「周公之籍」，所變化者乃由大氏族向小宗族的土地所有，而隸農的過渡形態之首先出現，產生稅畝與地征，實不能決定變化為封建支配的性質。

四　郡縣制的生成及其前途

郡縣之成立，是由春秋到戰國，漸進發展而來，到秦商鞅則以法令正式改革。這亦是春秋過渡之必然現象。

春秋時代的周金有錫「三百縣」之銘文，上面所言晉國亦有滅邑成縣之事實。所謂郡縣者，縣謂縣而不離土地，郡則謂，「人以群聚為郡」（史記）。西周生產者合之以族為單位，分之亦以家室而制，故其游離之性如牛羣羊群，大夫必為宰以治之（錢穆氏曾統計孔門弟子之作宰者），而與土地未能密切結合，乃無疑問的。春秋時代的生產者，已經減少了大規模的移動，和土地相並而構成所謂「邑」。到了縣、郡發生，生產者便就其氏族集體的所在地，開始束縛於土地。因了當時生產者未成農民，乃集團族奴。故成縣成郡亦就其固有血族紐帶者連結於土地，後世中國家族的姓氏組織，以及某姓為某郡之連帶關係，猶保存氏族共同體的遺跡者，便以此故。國語齊語所載管仲家、軌、里、連、鄉之徵兵制度，雖難確信，但由邑成縣成郡之氏族紐帶，實後世保甲之起源。

土地生產手段的長期轉變走了艱難的過程，而達到郡縣的成立，才產生中國的土地私有制。但這種制度在中國古代地域上是由晉楚秦三國漸漸地普及，在時間上則自春秋中葉以至秦并六國慢慢地發展而來。如沒有到商鞅變法，這種制度亦不能視為支配的形態（拿破崙法典之於近代亦然）。生產手段土地向私有轉化的過渡，未合法地私有，和勞動力向土地束縛而轉化為隸農的過渡未合法私有工具，實相應相成。

郡縣之來源發展、時間甚長，顧亭林日知錄所述可以參證，他說：「秦不立尺土之封，分天下為郡縣，蕩前聖之苗裔，靡有孑遺；後之文人以為廢封建；立郡縣；皆始皇之所為也。以余觀之殆不然。」

今按其統計，參以左傳國語，列舉如下：

晉襄公以再命，命先茅之縣賞胥臣。（僖公、三三）

楚子縣陳。（宣公、十一）

鄭伯逆楚子之辭曰，使改事君，夷於九縣。（同十二）

晉侯賞士伯以瓜衍之縣。（同、十五）

韓獻子曰，成師以出，而敗楚之二縣。（成公、六）

蔡聲子曰，晉人將與之縣，以比叔向。（同、三十）

宣子曰，晉之別縣不爲州。（昭公、三）

薳啓彊曰，韓賦七邑，皆成縣也。（同、五）

又曰，因其十家九縣，其餘四十縣。（同、十）

叔向曰，陳人聽命，而遂縣之。（同、十）

晉分祁氏之國，以爲七縣，分羊舌氏之田，以爲三縣（同、二八）

簡子伐陳，誓曰，克敵者上大夫受縣，下大夫受郡。（哀公二）

子穀曰，彭仲爽，申俘也，文王以爲令尹，實縣申息。（哀公、十七）

夷吾謂公子縶曰，君實有郡縣。（國語，晉語）

智過言智伯曰，破趙則封二子者，各萬家之縣一。（戰國策）

武公十年，伐邽冀戎，初縣之；十一年初縣杜鄭。（史記秦本紀）

王餘祭三年，予慶封朱方之縣。（同、吳世家）

縣之發生早於郡，爲楚晉秦三國之制度，郡則主要發生於戰國，始於秦晉。日知錄云：

史記，吳王發九郡兵伐齊，范蜎對楚王曰，楚南塞厲門，而郡江東。甘茂謂秦王曰宜陽大縣，名曰縣，其實郡也。春申君言於楚王曰，淮北地邊齊，其事急，請以為郡便。匈奴傳言，趙武靈王置雲中雁門代郡。燕置上谷漁陽右北平遼西遼東郡，以拒胡。又言魏有西河上郡，以與戎界邊。則當七國之世，固已有郡矣。……史言樂毅下齊七十餘城，皆為郡縣。而齊湣王遺楚懷王書曰，四國爭事秦，則楚為郡縣矣。張儀說燕昭王曰，今時趙之於秦，猶郡縣也。……周武王儀千八百國，春秋時見於經傳者四百四十餘國，又幷而為十二諸侯，又幷而為七國，此固勢之所必至，秦雖欲復古之制，而一一封之，亦有所不能。

由上面的材料看來，我們得到以下幾點說明：

1 郡縣之制已經破壞了西周的都鄙之制度。

2 縣起於秦楚晉三國，晉乃所謂「疆以戎索」者與秦楚顯同，而與齊魯衛鄭之「疆以周索」者有別，故改變是由周索不嚴的諸國開始。

3 不論因族內相兼或因族外滅國而置縣，與西周到春秋初年的俘虜族奴，殖民封國，顯有區別，它是在地域單位上保有生產手段與勞動力，以非私有土地而言，比希臘顯族為落後；以勞動力之恐慌（春秋的三桓分室，乃因公失民；戰國則患「寡人之民不見多」，比歐洲十三世紀危機更嚴重）而言，春秋首先「求庶」，但奴隸反而逃亡，如「晉國之盜奔於秦，羊舌職曰，善人在上國無幸民，民之多幸，國之不幸也。」（宣、十六）戰國則老弱轉溝壑，壯者散四方，民有飢色，野有餓殍，其須結合於土地以盡地力，使隸農形態出現，比希臘顯族階段為進步。

4縣成聚富庶，郡則荒陋近戎夷，在春秋末年縣肥於郡，後來戰國才因設郡守鄰介，使縣統屬於郡。

郡縣在成立的緩慢過程中發生隸農形態，所謂「其猶隸農也」（晉語），這問題還是著者十年前的主張，幾近因詳讀古文及古史論諸節作，更益信此假定。隸農係爲過渡形態，而羅馬尚有其他過渡形態如下所確言：

以奴隸勞動爲基礎的 Latifundiao 經濟，再也不是有利的了；然在當時，它還是大農業的惟一可能形態。不過現在，小農生產復成僅有的生利的形態。田莊依次區分爲小的地面，租給繳納一定租金的佃農或者借給每年能得勞動生產額六分之一或僅九分之一的佃農……他們雖不是奴隸，卻仍非自由民，他們不能與自由民結婚，而且他們同階級的婚姻並不被認爲有效，僅同奴隸似的當做肉慾行爲看待。他們實是中世紀農奴的先驅。（起源論）

然而，如果沒有到農村出發點的領地自然經濟，那種形態還是過渡的，或先驅者。因爲依據所有而分類，古代社會與中世紀有大的分別，上引書最後一章說：

雅典人與羅馬人是按所得而分類，中世紀封建國家，政治權力則視現實的所有地之量而規定。

……

因此，西周時代如「歲取十千」，「萬億及秭」，如「我倉我庾，萬億斯箱」，春秋時代，如「稅畝非藉」，如「二吾猶不足，如之何其徹」，如「二入於公」，皆在「所得」上來解答，而賜邑在春秋中葉還有禮之「降殺以兩」爲限，如賢大夫子產不能不因之「辭邑」，以表示「所得」不能過大。

但我們要知道，春秋的郡縣仍在萌芽形態，而滅國繼俘（見左傳，例甚多）的都鄙之制還有支配的力量，在戰國初年墨子還說，「入人之國，民之格者勁拔之，不格者則係纍而歸。大夫以爲僕圉胥靡，婦人以爲舂酋。」（天志下）

春秋因了都鄙之制尚盛，故以侵田邑爲主，如：衛伐鄭，取廩延；鄭公孫申疆許田；莒人伐魯東鄙以疆鄆田；季孫等伐邾取漷東田及沂西田；晉侯伐楚，魯取濟西田；秦伐晉，取武城；楚伐鄭，取成，齊侯取鄆；以及見於左傳的魯國被人所侵，侵南鄙北鄙之類。

又因了內部氏族關係未能發展國力，於是在外部產生了「存小國」之禮。從東周初諸侯城楚丘而遷衛，其後齊人救邢遷於夷儀，楚人遷許於葉，等等，其例甚多。

春秋滅國，雖有置縣之例，但所滅國者皆戎蠻夷狄，如齊師滅譚。楚滅黃，楚滅夔，滅江，滅六，滅庸，滅舒蓼，晉滅赤狄，潞氏，甲氏。莒滅鄫。齊滅萊。楚滅舒鳩。晉滅肥。吳滅州來。晉滅陸渾之戎，滅鼓。吳滅徐，楚滅胡等等。

其諸夏之國被滅者，如陳、蔡、許，則復被「封」。楚滅陳，後五年復「封」；陳楚滅蔡，後二年復「封」蔡。齊魯鄭滅許，鄭國消化不了，使許叔復奉祀稷，及鄭又滅許，後使復國。

戰國便不同了，諸侯兼併，彼此消化，最後成了七國，復併於秦。

春秋「封國」的禮制尚爲氏族貴族存在的證明，而戰國滅國置郡縣則一方面達到變種的顯族貴族，他方面已經醞釀出土地小私有的形態（如李悝經濟政策，見後）。據史記等書，再將郡縣在戰國的繼續發展，舉之如下：

惠文君十年魏納上郡十五縣。十一年縣義渠。後九年滅蜀國爲蜀郡，後十年滅楚漢中郡。昭襄王二十一年，伐齊河東爲九縣，取楚郢爲南郡。三十年，取巫郡及江南爲黔中郡。三十五年置南陽郡。四十四年取韓南郡。莊襄王元年，以東西周爲三川郡，四年，攻上黨置太原郡。始皇五年拔魏二十城置東郡，十七年滅韓爲潁川郡，十九年滅趙以爲邯鄲郡，二十二年，滅魏以爲鉅鹿郡，二十四年滅楚郡，二十五年降越以爲會稽郡，二十七年滅齊以爲瑯琊郡。

五　商鞅變法的歷史轉變

郡縣制到了商鞅變法的階段，不但「盡先聖之苗裔，靡有孑遺」，衝破了氏族制，而且顯族在長期轉變中，逐漸失去自己的歷史，交給以「自然經濟，土地束縛，人格的政治隸屬」爲特徵之封建行程。名詞上是「廢封建」，內容上則是廢西周以來城市與農村的關係，而建立另一種以農村爲出發點的關係（郡縣），孝公時代算具有中古封建社會萌芽，始皇時代把它完成。

商鞅的口訣是「治世不一道，便國不法古」，一開起就和秦國的貴族甘龍、杜摯相爭。他是「內不私貴寵，外不偏疏遠」，居先王之度（禮別）的對面。他的要政見於史記者爲：民有二男以上不分異者，倍其賦（小生產者），大小僇力耕織，致粟帛多者復其身（半自由農民），令人父子兄弟同室內息者爲禁（農民身分）。有軍功者各以率受上爵，爲私門者各輕重被刑（非禮也）。明尊卑爵秩等級各以差次（封建），田宅臣妾衣服以家次（農奴）。宗室非有軍功，論不得爲屬籍。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華（破二元的天別）。爲田開阡陌封疆（壞氏族所有制），而賦稅平，集小都邑鄉聚爲縣（廢公族單位）平斗桶權衡丈尺（廢公族的單行法）。

所以太史公稱他，「行之十年，秦民大悅，道不拾遺，山無盜賊。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治！」

漢書食貨志，董仲舒說：

秦用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得買賣，富者田連阡陌，貧者無立足之地。邑有人君之尊，里有公侯之富（農村出發點），力役三十倍於古，田租口賦鹽鐵之制二十倍於古，或耕豪民之田，見稅什五。

朱子開阡陌辨說：

阡陌之地，切近民田，……是以盡開阡陌，悉除禁限，而聽民兼併買賣，以盡人力，闢墾棄地，悉為田疇，而不使有尺寸之遺，以盡地利，使民有田，即為永業，……使地皆為田，而田皆出稅。

由此，我們知道所謂井田也者，即指土地貴族專有，廢除井田便可以使土地私有了。設郡縣和開阡陌是相連帶的，一推翻氏族貴族，使土地私有，二使生產者由奴隸逐漸變為農隸，以維持勞動力之再生產。「人力」和「地利」的注意，在戰國是和春秋截然不同。商鞅變法，即在這兩點，合法地使生產手段與勞動力依另一種關係結合，將要產生另一種社會的經濟構成。

商鞅變法所設之郡縣，即指地域單位的成立，使生產者就其氏族集團的所在地，固定不移，後世某姓為某郡之遺制，實肇始於此時。「郡」言「人以羣居為郡」，「縣」者「懸而不離土地也」。

到了秦始皇時代，廢「封建」之制，更實行徹底撲滅古代的城市，有類於西洋中古對城市國家之毀

壞者然，始皇三十年刻碣石門云：

皇帝奮威德，幷諸侯，初一泰平，墮壞名城，決通川防。

「墮壞名城」，無疑是中古自然經濟的出發點，呂斯勉關於這裏的文獻收集，可稱讀書得間。他說：

始皇本紀但言銷兵，李斯傳則云：「夷郡縣城，銷其兵刃。」……賈生言秦「墮名城」。秦楚之際月表曰：「墮名城，銷鋒鏑」，叔孫通傳，通對二世問曰：「天下合為一家，毀郡縣城，鑠其兵。」……嚴安上書：言秦「壞諸侯之城，銷其兵。」……則夷城郭與銷鋒鏑並重。

秦漢之際夷城郭，實在是以農村為出發點的中古的手法。

從戰國到秦統一這樣的大變革時代，秦楚兩個後起的國家，皆是不為「先王建制」所嚴密封鎖的國家，相爭歷史的領導者。這兩個國事實上都早已越出氏族桎梏，自由發展；例如秦早從武公一十年伐邽冀戎，初縣之」孝公制縣令。楚於宣十二年即敗陳為楚縣。不像其他國家的逐漸自然遞嬗，如鄭國七穆，魯國三桓，齊國的田氏，慢慢地走向合法的轉移。

荀子到秦國甚詫民俗樸素，官吏忠實，大官守法，朝廷清靜，認為是最好的政治。楚國要想抗秦，主要歸結到推翻沒落貴族的專政而挽回人民的「離心」(離騷)。然而，這一變革，惟其是亞細亞的歷史，所以艱巨難產，秦國雖然統一天下，但畢竟是從舊的氏族國家改造的，有很多的法制是和舊公族政治妥協的，因此，商鞅變法強秦，反遭受公族的慘殺。秦定六國後還想因襲置諸子制，使羣臣會議，祇有李斯主張郡縣，「諸子功臣以公賦稅重賜，甚足易制，天下無異議，則安寧之術也；置諸子不便。」稍

後，在反秦戰爭中楚國舊族由項羽領導，還做了一番回光返照運動。漢高祖爭天下，開始也還適應公族舊勢力而捧出個象子嬰作爲護身符，在他取得天下的時候，則大罵那些勸他立舊貴族的臣子，幾乎把他的大事弄糟了。秦始皇漢高祖對於氏族貴族不能容忍，然對於新興地主則顧不在乎。例如王翦「及時以請園池爲子孫業」，始皇大笑，與以善田，蕭何爲相「買田宅數千萬」，人皆爲其懼，而劉邦歸來則安之若素。反之，韓舊族張良，則趕快逃跑了。

從這裏我們得出了生產方法，即勞動力與生產手段結合關係，在時代變革中的特徵，即：

西周以至春秋，「體國經野」，「都鄙有章」是城市與農村的第一次分裂；「作邦，封國」，「維城，爲憲」，是城市支配農村的歷史；曾孫公田，封樹賜田，是氏族貴族的土地國有制；族奴專有，家室分賜，是集體勞動力的所有制，至於，戰國起源至秦立法，廢封建置郡縣是城市與農村的血族發展形態，開阡陌，盡地利，是以農村爲出發點的萌芽，廢諸子制而土地佔有買賣，是中古自然經濟的課題，農具小私有而盡人力以束縛於土地，是隸農以至農奴轉變的歷史。

第三章　中國古代文明起源的具體路徑

欲知中國古代分業的路徑，首先應研究城市與農村的分裂，以及作爲農業分工的土地所有形態。上文已說明，土地所有形態不是由氏族共同體分配爲小塊土地於私人（西方路徑），而是由氏族公侯的共同體，在國家機關強化之際，走着土地國有的路徑。文獻有明白說明，這不是指後世封建，而是指文明社會的發生淵源。

考「土」字，殷末卜辭已有之，作亼，惟文甚少見。田字例甚多，田乃供芻秣狩獵之用，專家已論證無疑，此與牧畜記載甚多的特徵，共爲殷代的可靠說明。農業耕種爲文明社會的先決條件，土字出現，是殷末在共同體的主要耕作方面，已經具有進到文明的要件。殷末距古代希臘羅馬的歷史，遠過約一千年，正如上文所言，希臘代表正常的小孩，其他氏族在古代代表營養不良與早熟的小孩甚多。殷末周初的文明史，我以爲是早熟的歷史。土字見於卜辭，王國維先生最初釋社土之義，說：

卜辭有外祭二事，其一曰「貞尞於亼，三小牛，卯一牛，沈十牛。」其二曰：「貞×求年於峀亼。」按亼即今隸土字。卜辭假爲社字。詩大雅「乃立冢土」，傳云，冢土大社也。商頌，「宅殷土茫茫」，史記世表引作「殷社茫茫」。公羊十一年傳，「諸侯祭土」，何註，土謂社也。是古固以土爲社也。峀亼即邦社。說文解字，邦之古文作峀，其字從屮，不合六書之指，乃峀之譌。峀從田，丰聲，與邦之從邑，丰聲，籀文𡉚之從土丰聲者同。邦社即祭法之國社，漢人諱邦，故爲國

社，古當稱邦社也。（遺書，殷禮徵文。按王氏邦封一字之說，凡見三處，古籀疏證與散氏盤考釋中，皆可參考）

關於殷代進入文明社會的步驟，材料還不充足，惟邦土連稱，似未能釋社土之義。卜辭中封邑對言，以及殷末的二王稱帝，說明了殷末可能在「土地耕種，最初是由氏族共同體來進行」，因爲假族長的王「相甲」、「觀黍」，正是公共利益的領導職能。雖然卜辭記載的祭祀先公先王的寶貴材料，證明着共同體的祖先崇拜之義，但做當時所謂邦邑的王，確是具有了文明將至的權力要素，據上面文獻講來，從印度到愛爾蘭，都有如此萌芽形態。這裏必須要知道的是，這一萌芽形態無論如何文明不過希臘的王政時代（即共同體的耕種制度）。

如果土字釋社，則殷代已經有土地的所有問題，因此王氏之文頗引人懷疑，詳看王著殷卜辭所見先公先王考，始知王氏已將舊說修正，謂土字假爲社，前釋非是，應訂爲相土先王之名，其言曰：

殷虛卜辭有◇字，其文曰，「貞賁（燎）於◇，三小牛，卯一牛。」又曰，「貞，求年於◇九牛。」又曰，「貞，×賁於◇。」又曰，「貞，於◇求」。◇即土字，盂鼎「受民受疆土」之土作◆。卜辭用刀契，不能作肥筆，故空其中作◇，猶天字之作天，■之作口矣。土疑即相土。史記殷本紀，契卒子昭明立，昭明卒子相土立。相土之字詩商頌，春秋左氏傳，世本帝繫篇，皆作土。……卜辭之◇，當即相土，曩以卜辭有當◇字，即邦社，假土爲社，疑諸土字皆社之假借字；今觀卜辭中殷之先公有季，有王亥，王恆，又自上甲至於主癸，無一不見於卜辭，則此土亦當爲相土，而非社也。

上說至確，讀後甚覺一學人之眞理探求，立說不易，訂說更不易，而先公先王考，尤足稱爲名文。由此我們可以進一步研究殷周之際的制度轉化問題，更引人入深。王氏有一名句云：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際，都邑者，政治與文化之標徵也。」好一個合於科學的斷言！然而現在還有人引此作周代封建成立之證例，似對於文明起源，缺少了解。王氏文中常論到周代「封建」，此爲一木之障，未損學人，若知森林之盛，見木便知其是一個後人所加的名字，最初之木在廣大森林裏，並未毀損。封建之說亦然。

所以，我們勿須孤立地判斷材料。例如卜辭中有奚僕臣奴等字，若因這些字就說奴隸社會在此，則甚近視。卽奴隸之發生，遠在野蠻中期巳經非特徵地使用了，殷末卜辭的族奴出現，很不奇異，我們應該看他的特徵，例如卜辭中言戰爭斬伐者可以數千計，而俘獲的記載至多不過十五、十六人，由這裏，就可以知道殷末還不能特徵地使用新的勞動力。「分工的最簡單的自然的形式正是古典制。在古代特別是在古希臘的歷史條件之下，……社會的轉變，是祇能在古典制形式之下來完成的。就是在奴隸本身看來，那也是一種進步。戰時俘虜，爲多數奴隸的來源，此種俘虜，以前硬殺死或被燒死，現在至少可以保留性命了。」「從前不懂得俘虜，故把他殺死，或做祭品，現在明白了他可生產他必要消費以上的東西，故漸漸知道使用新勞動力了。（起源論）

根據以上的論點，我們足以研究殷周社會之不同，王國維先生巳慨乎言之，他說：

殷周間之大變革，自其表言之，不過一姓一家之興亡，與都邑之移轉（按此指東土與西土之別），自其裏言之，則舊制度廢，而新制度興。舊文化廢而新文化興，又自其表言之，則古聖人之

所以取天下及所以守之者若無以異於後世之帝王，而自其裏言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大計，其心術與規摹，迥非後世帝王所能夢見也。」（殷周制度論）

我們的研究便是不自其表乃自其裏，以期看出制度文化所發生的具體路徑。就拿戰爭的俘獲而論，周制便顯然和以上所言的殷制不同，已經知道了文明是在勞動力的新改變上始有可能，見於金文者如下：

成王時代的周器令毁：「姜賞令貝一朋，臣十家，鬲百人。」

康王時代的周器周公毁：「錫臣三品，州人，重人，𩫖人。」（指所錫者爲三族人。）

同時代的周器大盂鼎：「錫汝邦嗣四伯，人鬲（即民獻）自馭至於庶人六百又五十九夫。……錫夷嗣王臣十又三伯，人鬲千又五十夫。」（臣字王國維亦云，古代臣字非如現代語，即滅國者，男爲人臣，女爲人妾之意）

此項大量的人鬲，當指族人，小盂鼎即說明其由戰爭俘獲的來源：「王□盂臣□□伐𢦏方，□□□□□執嘼三人（指酋長）獲馘三千八百□二馘，俘人萬三千八十一人，俘馬□□匹，俘車十輛，俘牛三百五十五牛，羊二十八羊。……我征，執酋一，獲馘百三十七馘，俘人□□□人。……」

這洋洋大觀的與牛馬羊並數的俘虜，比卜辭所記十幾個人的數目，適成了一個制度上不同的對比。他的新用途，在克鼎中已言之，錫了三族人，而云「耕」，且在錫田之後，不與毁文明言錫田與錫人，而「用從乃事」。見於左傳者，封魯衞晉時，謂錫魯殷民六族，衞七族，晉則懷姓九宗（狄人）。王國維先生云：「酒誥云，惟天降命肇我民。天降命正與下文天降威相對爲文。多方云，天大降顯休命於成

湯是也。傳以為天下教命者失之。天降命於君謂付以天下，君降命於民，則罰全其生命。多士說，昔朕來自奄，於大降爾四國民命。又云，乃有不用我降爾命，我乃其大罰殛之！蓋四國之民，與武庚為亂，成王不殺而遷之，是重性命也。傳以民命為四國君，以降為殺，大失經旨矣。」（與友人論詩書中成語書）

按王氏此辨，甚確。全性命，重性命而不殺，正是周之所以異於殷的主要地方，學者尤應知之。若與起源論之說明對照，就知道底裏。

在第一章我們詳為引證過，東方文明的途徑有二，一為族長的傳統，二為戰爭的權力提高。關於第一項後文詳言，關於第二項，王國維先生云：

殷時天子行幸田獵之地，見於卜辭者多至二百。雖周亦然（殿格諸來，應謂周則不然），以彝器徵之。……其言征伐。禽彝云：王伐無（許）侯。大保殷云：王伐彔子。貞殷云：貞從王伐梁。×伯彝云：×伯從王伐叛荊。無㠱殷云：王伐南夷，唯叔從王南征。噩侯鼎云：王南征角㠯，惟還征在杜，噩侯馭方納□於王。宗周鐘云：南服子敢陷虐我疆土，王臺伐其至，戳伐乃都，服子乃遣間來逆邵王，南夷東夷具見廿有六邦。兮田盤云：王初格伐玁狁於四嚣盧。……其餘未見紀錄者亦可知矣。」（周時天子行幸征伐考）

殷代之行幸田獵是與周代的征服對應。這樣地由戰爭促進了文明之路，擴大了社會的分業，故殷虛卜辭沒有「民」「德」二字，而周代則不然，民為最重要的文獻，見於周代彝器者甚多，如大盂鼎云：「匍有四方，畯正厥民。」「我其遹相先王受民受疆土。」克鼎云：「惠於萬民，柔遠能㝨。」王國維先

生愼重言之，他說：

由是制度（指周制），乃生典禮。……上自天子諸侯下至大夫士止，無民與焉。所謂禮不下庶人是也。若然則周之政治但爲天子諸侯卿大夫士設，而不爲民設乎？曰非也，凡有天子諸侯卿大夫士者，以爲民也。有制度典禮以治天子諸侯卿大夫士，使有恩以相治，有義以相分，而「國家」之基定，爭奪之禁泯焉。民之所求者，莫先於此矣。且古之所謂「國家」者，非徒政治之樞機，亦道德之樞機也。（樞機者，始意。繫辭上傳言：「言出乎身加乎民，行乎邇見乎遠，言行，君子之樞機也。樞機之發，榮辱之主也。」——作者註）使天子諸侯卿大夫士各奉其制度典禮，以親親尊尊賢賢，明男女之別於上，而民風化於下，此之謂治。……是故天子諸侯卿大夫士者，民之表也，制度典禮者，道德之器也。周人爲政之精髓，實存於此。此非無徵之說也，以經證之。禮經言治之迹者但言天子諸侯卿大夫士，而尚書言治之意者則惟言庶民。康誥以下九篇，周之經綸天下之道胥在焉，其書皆以民爲言，召誥一篇言之尤爲反覆詳盡。曰命曰天曰民曰德，四者一以貫之。其言曰，「天亦哀於四方民，其眷命用懋，王其疾敬德。」……又曰，「欲王以小民受天永命。」且其所謂德者又非徒仁民之謂，必天子自納於德而使民則之。故曰，「其維王勿以小民淫用非彝。」又曰，「其惟王位在德元，小民乃惟刑用於天下，越王顯。」……故其所以祈天永命者，乃在德與民二字。……文武周公所以治天下之精義大法胥在於此。故知周之制度典禮，實皆爲道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不爲民設也。（殷周制度論）

這是一段有價值的名文，除開其理想部分，其樸素性亦與荀子的周制關案相映忠實。民與德二字實

在是文武周公的大法，事實上民德二字亦為殷人文獻所無，而為周初文明史的特色，亦惟周代文獻中才發現此二字。郭鼎堂先生關於「德」字，在先秦天道觀之進展一書中有很多發揮，似從王氏的啓發而來。這裏，應注意者：（一）德字出現，郭先生祇了解到一面，即與天對立的敬德人事的一面；但還有其他一面則為文明社會權利與義務二者分離所發生的社會力量。在從前為自然力的祖先神、帝，現在則出現了社會的屬性。「每個宗教，是在日常生活中支配人類的外界力量在人頭腦中幻想的反映，在這反映中，人間的力量，採取了人間力量的形式。在歷史初期，自然力首先造成這樣的反映。……可是很快地在自然力之外，出現了社會的力，這種力量，……最初在人看來，也是和自然力一樣的不可思議，它也和自然力一樣，以表面上的自然的必然，支配於人類之上。起初時表示自然神祕力的幻想形式，現在獲得了社會的屬性，而成為歷史力量的代表者。在更進一層的發展階段，多數神的自然屬性與社會屬性之總個綜合，轉移到一個萬能之神上，這個唯一神，反過來祇抽象人的反映。」（反杜林論）周代先王與上帝的分離，復由先王表示出的社會屬性，即「德」字的發現源泉。周代的周禮是特殊的路徑，與希臘的法律不同，故希臘的道德觀念是以「平等」的形式出現，而周禮則以「專及」的形式出現，因此「德」字成為非國民的，而為公族君子的。（二）德字的出現是與「孝」字同時，如金文中的「享孝先王」，周書中的「享孝前文人」，詩經中的「以享以孝」，「孝思維則」。德以對天，孝以對祖，思維史與歷史甚為適應。這點將在後面詳論。

王氏所舉周書康誥以下九篇之「民」例，頗不完全，今再擇要列舉如下：

民情大可見，小人難保，往盡乃心，無康好逸豫，乃其又（此字王氏以金文「辥」字釋）之民。

(康誥)。

天惟與我民彝，大泯亂，乃其由文王作罰，刑茲無赦。(同上)

今民罔迪不適，……今惟民不靜，……惟厥罪，無在大，亦無在多。(同上)

聽朕告汝，乃以殷民世享。(同上)

天非虐，惟民自速辜。……人無於水監，當於民監。……羣飲，汝勿佚，盡執拘以歸於周，予其殺！(酒誥)

厥亂爲民。……皇天既付中國民，越厥疆土於先王，肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。……惟王子子孫孫永保民。(梓材)

誕保文武受民，亂爲四輔。……承保乃文祖受命民。(洛誥)

昔朕來自奄，予大降爾四國民命，我乃明致天罰，移爾遐逖，比事我宗多遜。(多士)

以上所舉民事皆在王民所云周書九篇範圍之內，其云民亂而不聽教罰致殺，以及受民享民，天罰殷民移居洛邑而臣事周宗，此義王民已在他處言之，但亦確是所謂「文武周公治天下之精義大法」。這和王民的原則並不相違。

以上就勞動力而言。再就生產手段來講，殷周制度的變革，亦可看出其間的轉化「裏面」來。

殷墟卜辭之土字，爲相土，乃殷先王之名，故土字尚非邦土的意思。卜辭中有田字甚多，而田乃釋田獵芻牧之用者，亦非完全農業土地生產手段。

周代的材料，在土地所有形態上便有了信徵文獻，作爲獨立化的國家機關之轉變而爲「東方的王與

諸侯」，亦可以淸楚地看出來的。

邦土二字連用。如周書呂刑云：

　王曰，吁，來，有邦有土。

酒誥云：

　乃穆考文王，肇國在西土。

召誥云：

　王來紹上帝，自服於土中，旦曰，其作大邑，其自時配皇天。

邦、國、邑，古文同義，作新大邑，亦稱東國洛。這說明土地所有的經營是作邦肇國的要件。

就字源上硏究，邦邑在卜辭中亦僅少例地出現過，但是封邦同字，如「王封邑，帝若」，僅爲樹木分界的原始義。周器中有國字爲常見的字，作或，從戈從口，口與土同。「或」亦轉爲「域」，加從一土字。邦字與封字卜辭同字，邦字作𤰈，從田丰聲，丰係封之原字，象以樹木分疆界。邑字從口從巴，從口與從土同，巴則象虫，表示奴隸勞動力。邦邑二字皆說明文明社會的分業，古無分別之分字，邦封即分別之原字，如莊子齊物論篇云：「古之人，未始有封」，「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。請言其畛，有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。」金文散氏盤封字作𡉚，王國維先生云，「從㞢從廾，意亦同封也。封者封土爲界，周禮地官有封人。」（盤律）邑字在文獻史上多轉爲會意字，作阝，凡在部落的土地上進至國家的成立，便在部落的原名上加以阝字。甚至在金文中尙有國字的其他變形，作𨛭者，如師寰𣪘。例如，鄭國在金文中爲「奠」，春秋稱鄭，鄘國原作會

（員卣），鄭國原作奠（鄭義伯匜），邢國原作井（周公設），鄂原作噩（噩侯鼎），邗國即江黃之江（伯戔盦），鄀國即都國（都放人鐘），莒國即鄘（膚太史申鼎），鄧國即弄（鄧孟壺），許國即鄦（許子鐘），鄫國即曾（曾太保盆），邾國原作鼄（朱公牼鐘），邿國作寺（邿伯鼎），其他如郲國之爲萊爲釐，燕國之轉爲郾，皆是。這些國家都是在「邑」的分業形態上成立起來，且作邑皆就其共同體的廢墟原名轉化而來，如奠、龔、噩、萊，其一望而知爲氏族共同體以前的圖騰部落名字。周初鎬京，亦國邑之名，荀子書中作滈，或作鄗，亦從邑。

邦、國、邑之以「土」爲內容，不論字源與文獻都甚一致。邦土二字甚至有時同義。例如周書酒誥云：

王若曰，明大命於妹邦。……惟曰（文王）我民迪小子，惟土物愛。……聰聽祖考之彝訓。……妹土，嗣爾股肱，純其藝稷，奔走事厥考厥長。

妹邦亦稱妹土，與康誥言新大邑東國洛亦謂東土相同（肆汝小子封，在茲東土）；洛誥即謂「大相東土，其基作民明辟。」大誥言周邦亦謂西土（即命曰，有大艱於西土）；詩大雅崧高言「南邦是式」，亦云「南土是保」；常武言「惠此南國」，亦云「省此徐土」。

文明社會之邦土不可分離，乃爲歷史的必然，沒有這個分業的發生，即沒有文明。酒誥所言甚爲明白，箍你們的手足，好好地耕稼黍稷，擁戴你們的氏族長。商頌（頌宋襄公）所傳「宅殷土芒芒，正域彼四方」，域即國字，與邦同。魯頌所傳「是生后稷……奄有下國，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，纘禹之緒。」下國與下土同言「奄有」，纘禹之緒者，正所謂因了公共利益的水源監督與治

理，賦與着社會職能，這種職能似由禹爲起始，後來即承繼此緒轉化而爲超出社會公共利益而上的權力。中國古代雖不是熱帶地方，但在黃河流域的黃土地帶，亦有此早熟的條件。春秋金文齊侯鎛鐘，上言「余錫汝釐都××其×二百，命汝辭其釐邑，造國徒四千爲汝敵寮。……余錫汝，……釐僕三百又五十家。」下即言「咸有九洲，處禹之堵」。國家成立的路徑，都是與公共的水流治理的職務，有着傳統。共同體的耕作轉化而爲進步的分業，城市與農村的分野，顯然可見。「最初的大規模的分業，是城市與農村的分離。」

上面所言邦土，還是一般的特徵，我們主要應研究東方路徑轉化的特別問題。第一，土地所有的形態如何發展；第二，土地與城市的關係如何建立；第三，氏族傳統如何延續於文明社會。

第一，西周土地所有形態是國有的，所謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」見於金文者，大盂鼎云：「雩我其遹相先王受民受疆土。」宗周鐘云：「王遹相文武堇疆土。」服子敢陷虐我土，王敦伐其至，戮伐厥都。」是受土之文爲周初特徵，爲卜辭所無。受土亦即土地所有，其形態則云先王所受於天者，西周金文指先王爲文武，因爲周書所云「文王帷國在西土」。盂鼎亦云，「丕顯玟王，受天有大命，在珷王嗣玟作邦，闢厥慝，匍有四方，畯正厥民。」

周器，沇子段，記載沇子克×，休以肇田，下言「用饗已公，用絡多公，……沇子唯福。」宗周鐘記載「堇疆土」，下言「用邵各（恪）不顯祖考先王。其嚴在上，熊熊數數，降余多福。」這已說明土地的氏族宗長專有制。

周書康誥云：

我西土惟時怙冒，聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦厥民惟時敍。

梓材云：

皇天旣付中國民，越厥疆土于先王。

大誥云：

予曷其極卜，敢弗于從，率寧（文）人有指疆土。

這都是文明的周制「有邦有土」的明證。如果失土則如殷民遷洛邑，離土卽謂失國。多方云：

凡民惟曰不享，爾如惟逸惟頗，大遠王命。則惟爾多方探天之威，我則致天之罰，離逖爾土。

所謂「國君之富以地對」，頗具古制之義。故詩小雅所謂「公田」，乃與甫田大田相同，公謂公族公孫之公，顯非公私相對之公。墨經云「體，貴者公」，公卽貴族之謂。

因了土地所有是國有形態，所以云「營國，左祖右社。」「用命賞於祖，不用命戮於社。」「建國之神位，右社稷而左祖廟。」所謂祖天社地之說，似爲晚周之文字，西周可靠文獻沒有地字，惟祖社的二元宗教思想，實在是土地沒有私有的反映，如果在希臘的土地私有發展的社會，宗教思想便是多神的。古人言國言邦，亦有云社稷者，所謂社稷主卽土地國有的經濟上的說明。說文，社，地主也；孝經緯，社，土地之主也。

如上面所引文，在西方古代，「土地完全是由獨立農民耕種的。顯貴的氏族王公所有較大的土地（采邑），是例外的，且很快就消滅了。」在古代東方則不然，進入了文明社會以後，氏族王公是在舊邦維新的路綫上，進行着分業，這分業是以勝利的氏族與被戰俘的氏族二者間的鉗形爲主要關係，而獨

立農民的土地支配反是例外的。這一經濟上的原因，便促成了周代的「宗法」政治，禮運云：「天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂制度。」這頗接近事實。

第二，我們應研究殷末周初城市與農村的第一次分離關係，看它是城市支配農村的古代制呢，還是農村支配城市的封建制呢。

沒有土地的耕作，沒有前行階段共同體經營的土地耕作，那就不會發生文明的城市——國家。正如王氏所言，「都邑者，政治與文化之標徵也。」惟王氏之瞭解都邑或城市者有限，其言殷周制度之不同，謂都邑有東方西方之別，實未能說明其所謂「政治文物所自出之都邑」意義。商代「不常厥邑」，史稱湯以前凡八遷，而陽甲前後五遷，這說明陽甲以前的游牧生活，固不能發生都市。自陽甲以後十二帝，定居於殷，亦沒有顯明材料斷爲國家之成立。要知道今人之今日與明日，實可當古人之千年過往，常識上看來，飛躍不得。就歷史學而論，古人定居時代，「從印度到愛爾蘭」都無例外地順走一個階段，那便是所謂「絕大面積的耕種，是由氏族或農村共同體來進行的」，在希臘這個階段是所謂文明的前行階段，謂之「英雄時代」，在羅馬謂之「王政時代」。它們都經過了長期的轉變，才躍進文明的大門。遷殷以後的商代，以「兄終弟及」而言（按此在王氏以前，清初學者顧亭林已言之，參看日知錄），「祖妣特祭」而言，實以農村共同體的家族父長制爲其骨幹，在歷史的進程中，無論如何，超不出英雄時代與王政時代的歷史。除非說中國的歷史進程是跳躍的，無農村共同體經營農業的階段。過去學人對此多不經意，故有栽植歷史的錯誤。商代萬方（國）林立，滅國之盛，於周始見，這是指明在經濟上沒有分業文明的基礎，是不需要滅國俘獲的勞動力源泉，這點又被王國維先生說出一綫痕跡來：

周之克殷，滅國五十，又其遺民或遷之雒邑，或分之魯衞諸國；而殷人所伐，不過韋顧、昆吾，且豕韋之後，仍爲商伯，昆吾雖亡，而已姓之國，仍存於商周之世。書多士云，夏迪簡在王庭，有服在百僚。當屬事實。故夏殷間政治與文物之變革，不似殷周間之激烈矣。（殷周制度論）

上面殷代難以滅國而周代大量滅國之材料可以和起源論的原則加以比對，更可判斷殷周制度之分水界：在氏族制時代，「戰爭的結果，雖可把種族破壞，但決不能把它征服。氏族制內沒有容納支配與隸屬關係的任何餘地，這是它可貴的所在，亦是它受限制的所在。」

考卜辭有𩫖字，王氏釋墉字。周器中始出城字，虢仲殷作鋮（虢遣生殷作鋮，散氏盤作𨑳，邵鐘有墉字作鏞，（小雅云，百堵皆作）是周初城字從庸，從成。王氏云：

「古文墉字，小篆以爲城郭，失之矣。以是言之，召伯虎敦之僕𩫖土田，卽詩魯頌之「土田附庸」，左氏傳之「土田陪敦（古僕附陪三字同音，附作僕作陪者，聲之通，𩫖作敦者字之誤也）。」

（毛公鼎銘考釋）

按魯頌原文爲：「乃命魯侯，俾侯於東，錫之山川，土田附庸。」

按左氏傳原文爲：「分魯公……殷民六族，條氏，徐氏，蕭氏，索氏，長勺氏，尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於魯，是使之職事於魯，以昭周公之德。分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典册。……分康叔……殷民七族……封畛土略，自武父以南及圃田之北境，取於有閻之土，以共王職，取於相土之東都，以會王之東蒐，聃季授土，陶叔授民。……啓以商政，疆以周索（法）。」

受土受民，政則以商，法則以周，商政爲氏族共同體，周代爲政在「故舊」，故沿商之舊習。而疆土之制，則周爲創始，故用周索，前者爲「人惟求舊」，後者爲「器惟求新」。

上文所指正是築城，城市與農村的分離。所謂「土田附庸」，「土田陪敦」，「封畛土略」，證之詩言更確。

大雅崧高，上言「王命申伯，式是南邦，因是謝人，以作爾庸」，下言「有俶其城，寢廟既成。」韓奕上言「溥彼韓城，燕師所完」，下言「實墉實壑，實畝實籍。」江漢上言「徹我疆土，于疆于理」，下言「錫山土田。」烝民，上言出征，下言「城彼東方。」故庸字之與成合字，卽建城封略城市與農村的原始意義，郭沫若先生釋「僕庸土田」之說至確，可補王氏之闕。劉申叔亦說：「國字從一者，以其象土地之形也。加口於一字之上者，一以象城郭之形，一以象營壘之形。其加以戈字者則古人城郭營壘之外，皆以兵守之，守城郭之兵，謂之飾器，守營壘之兵，謂之營衞。」（論中學與社會之關係）

「建邦啓土」雖爲後人之說，頗合事實。古邦封一字，故邦在建立過程中卽爲封，封建者卽國家之起源也。古城國一義，國作或，從戈從土，與城之從戈從土相似，所謂「大宗維翰」，「宗子維城」，卽言有國。周公營雒，卽築洛城，亦名之曰東國洛。城市與農村之分離，謂之「體國經野」，或云「都鄙有章」。自文王「作邦」「肇國」以來，文明才在歷史上有了始基。野鄙農村之爲城市所支配，證以「君子居國」「小人狎野」之說，明甚。國風唐風云，「葛生蒙楚，蘞蔓於野……蘞蔓於域。」域卽國字，國野對言。

然而，城市之在古代東方，開始並不像近代的樣子，舊輸集言：

像德爾希或阿格拉那樣的城市全體，幾乎是靠民兵而生活的。當國王於某一期間出征戰場時，城市即有隨之遷移的必要。因此，這種城市，決不是而且也不能是巴黎的都市，不過是較原來的荒野設備得稍舒適一點之野營而已。

中國古代城市，亦云「糾糾武夫，公侯干城。」在當時「王事靡盬」之征戰中，「遷國」成為常事。例如周室東遷以後，行至宗周的詩人咏句有「彼黍離離，彼稷之苗」，宗廟盡為禾黍。詩鄘風言「諸侯城楚丘而封衛」，其作楚宮楚室，祇有封樹，尚無土墉。左傳說，當時狎于野之民亦至有限，「衛之遺民男女七百有三十人，益之以共滕之民為五千人。」

希臘古代的城市是基於經濟的分業，故建立於土地私有的城市，必然發生城市的繁榮，而且在這種條件之下，城市因了經濟的基礎，決難有所謂遷移。在東方中國則不然，「第二個形態，即古代的共同體財產或國家財產。這是多數種族因特殊契約或征服關係而集中於城市所產生的。在這場合，奴隸制度依然存在。」所以，城市是「宗子維城」制，即宗法的，不是經濟的。它雖然「之屏之翰，百辟（君）為憲」，統治着農村，而在「經濟上，則形成農村與城市特殊不可分裂的統一」，「經濟制度的贅瘤」。原因，是氏族紐帶，在城市為「振振公子，振振公姓，振振公族」，在鄙野為稱夫族人，左傳所謂「帥其宗氏，輯其分族，將其醜類而職事」，周書所謂遷殷民於洛邑，降為稱夫，「比事我宗多遜」。故在制度上祇有「氏所以別貴賤」，二元化的分工，而沒有徹底由氏族單位轉化而為地域單位。周代在後來「諸公子皆富」，大夫稱為「富子」，正是因了城市在經濟上的基礎不堅固的原故。周代進入文明，依了土田附庸，而又未地域化，路徑頗為特殊，因此，據文獻上，我們看到經濟意義上的城市性質者絕

少，而宗廟社稷意義上的城市性質者〕所在多有。孔子說：

> 明乎郊社之禮，禘嘗之義，治國（城）其如斯乎，示諸掌。

我們可以從宗廟之禮的殷周變革，便明白城市之「爲國以禮」。城市與宗廟不可分，這是周代沿商代氏族共同體的遺制。商祀特盛，已有太室，周代作邦，在新制度上承繼着舊制，所謂明堂。王國維先生云：

> 明堂之制既爲古代宮室之通制，故宗廟之宮室亦如之。古宗廟之有太室，即足證其制與明堂無異。商卜文中兩見「太室」，此殷宗廟之太室也。周則各廟皆有之。書洛誥，王入太室祼。王肅曰，太室清廟中央之室，此東都文王廟之太室也。……吳彝蓋云，王在周成太室。君夫敦蓋云，王在周康宮太室。鬲從攸從鼎云，王在周康宮辟太室。曶鼎云，王在周穆王太室。伊敦云，王格穆太室。則成王康王穆王諸廟，皆有太室，不獨文武廟矣。至太室四面各有一廟，亦得於古金文中證之。克鐘云，王在周康剌宮（剌假爲烈）。頌鼎云，王在周康昭宮。寰盤云，王在周康穆宮。望敦云，王在周康新宮。同在宗周之中，又同爲康王之廟，而有昭穆烈新四宮，雖欲不視爲一廟中之四堂，不可得也。（明堂廟寢通考）

由此可見古代城市中的內容，金文如此一再愼重言之，是宗廟之禮同時代替國法，而於經濟則殊無關聯，禮之發生亦然。孔子說「治國以禮」，「道之以德，齊之以禮，有恥且格」。禮，據說語言，入太廟，每事問，可以知禮。殷虛卜辭有豊字，即祭器。「豊，從珏，在凵中，從豆乃會意字，而非象形字也。盛玉以奉神人之器，謂之𡔈若豊，推之而奉神人之酒醴，亦謂之醴，又推之而奉神人之事，通謂

之禮。其初皆用豊若豐二字，其分化為醴禮二字，蓋稍後矣。」（王氏：釋禮）

所謂推之，蓋在周初，周頌豐年云，「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔多。」周書洛誥云，「王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文。」「惇宗將禮，稱秩元祀，咸秩無文。」「未定於宗禮，亦未克敉公功。」上四例，一為周初豐大收穫之後，豐年之頌，二為營洛邑成功之祭，三為周公誥伯禽受民受土之禮，皆古代城市＝國家的大典，但此「神人之事」，卻無經濟的意味。

第三，欲知周人如何繼承了殷人氏族傳統的遺制，必須研究因了共同利益委諸個別人身上的權力，如何在宗教的職能上，農業與水利的工作上，由社會公僕轉化而為東方的王公諸侯。

關於灌溉制度的經營，實在是東方進入文明的一個自然路徑。經營者的社會職能隨了功德的地位而益加擴大，詩所謂「弈弈梁山，維禹甸之」，即此傳說的性質。大雅泂酌章把灌溉經營者之職能崇敬而為「民之父母」，正是「宗之君之」的條件：

泂酌彼行潦，挹彼注茲，可以餴饎，豈弟君子，民之父母！

泂酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯罍，豈弟君子，民之攸歸！

泂酌彼行潦，挹彼注茲，可以濯溉，豈弟君子，民之攸塈！

詩魯頌以此職能推本后稷，云：

是生后稷，降之百福，黍稷重穋，稙穉菽麥，奄有下國，俾民稼穡，有稷有黍，有稻有秬，奄有下土，纘禹之緒。

周頌中言農業與文明的關係，其例如下：

天作高山，大王荒之，彼作矣，文王康之，彼徂矣岐，有夷（平）之行，子孫保之。（天作）

思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫匪爾極，貽我來牟（來字像形小麥，牟，大麥），帝命率育。……（思文）

嗟嗟保介，維莫之春，亦又何求，如何新畬。於皇來牟，將受厥明，明昭上帝，迄用康年，命我衆人，庤乃錢鎛，奄觀銍艾（錢鎛銍皆農具）。（臣工）

噫嘻成王，既昭假爾，率時農夫，播厥百穀，駿發爾私，終三十里，亦服爾耕，十千維耦。（噫嘻，私非私有之謂）

多黍多稌（稻），亦有高廩，萬億及秭，……（豐年）

載芟載柞，其耕澤澤，千耦其耘（大生產制），徂隰徂畛。侯主侯伯，侯亞侯旅，侯彊侯以（以謂可左右，土地皆公侯國有），有嗿其饁，思媚其婦，有依其士，有略其耜，俶(始)載（事）南畝。播厥百穀，實函斯活，驛驛其達，有厭其傑，厭厭其苗，緜緜其麃，載穫濟濟，有實其積。萬億及秭，爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，有飶其香，邦家之光，有椒其馨，胡考之寧。……振古如茲。（載芟。此章爲周頌之最大文章，與下面良耜合之，在周頌中爲一件最支配的文獻）

畟畟良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。或來瞻女，載筐及筥，其饟伊黍，其笠伊糾，其鎛斯趙（刺），以薅荼蓼，荼蓼朽止，黍稷茂止。穫之挃挃，積之栗栗，其崇如墉，其比如櫛（篩篦），以開百室。百室盈止，婦子寧止。殺時犉牡，有捄其角，以似以續，續古之人。（良耜）

周頌清廟之什十章，凡九十五句；臣工之什十章，凡一百零六句，閔予小子之什十章，凡一百三十

六句，共三百三十七句。因此，我們作個統計與說明如下：

1 每章最少者七句，最多者三十一句，次多者二十三句，其最多次多之章，即上文所舉言農功的載芟、良耜二章。

2 除上面所引詩，仍有桓章亦言及農事，而雙關文句不計外，言農事者近一百一十句，佔周頌全體的三分之一。

3 各章文句多抽象，惟言農事之詩，十分具體，以載芟與良耜二章合觀，關於土地所有的公有制，耕作的大生產制（為古代社會之一特徵），以所穫物而計財富之制（亦為特徵之一），集體勞動力之使用制（千耦百室），勞動工具之低級性，農業文明與氏族制度的接合性，都顯明地講出來，由此我們尋求農業共同體之轉化而為東方王公諸侯之支配形態，頗具綫索。這些材料，洵為古代中國的寶貴記載。

如果我們說在大雅文王與生民二篇中顯示了「作邦」的國家起源的寶貴文獻，則周頌便是顯示了農業文明的文獻，其於中國古史具有重要性者，無待多言。

文王躬耕，周公明農，其前行過程如何，史料雖不完全，但周頌不失為一種可靠文獻，大雅緜章，皇矣章，公劉章，亦顯示出點發展。據金文之先王文武開始，周書之稱克明文武德，以及文王之作邦肇國，史實可證文王實為文明社會的中國第一偉大人物。西文文化與農業二字，語源一致。中國講農業的最早文獻，首推周頌與大雅之文王與生民二篇，所謂「明明在下，赫赫在上」者，亦文王時代的文明，足以當之。「古人言周制『文』者，蓋兼綜諸義而不專主一義之謂。」（王國維）

東方的王公諸侯，沒有封建的影子。封建一詞，日文襲中國文而譯西文的封地阿里斯模，復由日文

之譯語，販入中國，於是兩合，封建便出於西周。但亦要知道，日文襲「周雖舊邦，其命維新」之文，而規定了明治維新一語，此「維新」二字，則被人們在中國古代文獻中遺忘了，其實，我們的祖宗在幾千年前早已「維新」過一個時代。古代共同體的人不變，而其制度則變，這謂之文王維新。周代親親者屬於不變，而其尊尊者則變了。「人惟求舊，器非求舊，維新」之傳說實指周人的制度精義。制度既成，乃如大雅卷阿章所描寫的：

伴奐爾游矣，優游爾休矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，似先公酋矣。

爾土宇昄章，亦孔之厚矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，百神爾主矣。

爾受命長矣，茀祿爾康矣。豈弟君子，俾爾彌爾性，純嘏爾常矣。

有馮有翼，有孝有德，以引以翼，豈弟君子，四方為則。

「彌爾性」即金文「彌厥生」，猶言永命。公族君子之「誕作民主」（周書），其意甚明。王國維先生論這裏有三個特點，即「周之所以定天下必自制度始矣。周人制度之大異於商者，一曰立子立嫡，由是而生宗法之制及喪服之制，並由是而生封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰同姓不婚之制。此數者皆周之所以綱紀天下。」（殷周制度論）

周人起始和殷人一樣亦為氏族聯盟，以姬姓氏族為中心，聯合着姬姓，子姓，姜姓，已姓，姒姓，任姓諸族，與希臘羅馬之家父族長制時代相似。惟在一般的通例，盟主皆選出者，「商人無嫡庶之制故不能有宗法，籍曰有之，不過合一族之人奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。」（殷周制度論）故商之繼統，雖不似選舉，而亦近於擇長，「以弟及為主而以子繼

輔之，無弟然後傳子。自成湯至於帝辛三十帝中以弟繼兄者凡十四帝（郭沫若訂正爲僅十一二帝傳子），其以子繼父者，亦非兄之子而爲弟之子。」（同上）由此而言，兄終弟及之制，實爲家父長制，社會中雖有等級，但等級亦不過如希臘英雄時代之等級，基本上仍有共同體性。第一，因爲凡在牧畜爲主的社會，「其畜羣財產必爲共同體所共有」，殷虛卜辭既以卜田畜爲佔多數，則所有性質難超過共同體制。第二，史稱殷人尙鬼，萬事在卜，其祭祖之制正類於希臘羅馬文明以前的「氏族祖先之共同祭典」以及「共同墓地」。王國維說：「商人祀其先王，兄弟同禮，卽先王兄弟之未立者，其禮亦同，是未嘗有嫡庶之別也。」此外，殷先公先王皆特祭，王氏據三公二十二王統計卜辭所見者，已詳言之，「殷虛甲骨多文丁帝乙二代之物，上距王亥已二十世，卜辭中諸先公先王，以周制例之，在毀廟之列，而各有特祭，然則商世蓋無廟祧壇墠之制，而於先公先王不以親疏爲厚薄。」（殷禮徵文）王氏斷商代沒有廟祧壇墠之制，可爲治古史者一個文明程度的分水處，那便是合族的「共同墓地」了。所謂「徧祀其先公先王者殷制也。」

據此，殷人的宗教祇先神，固爲一元，帝與祖不分，這當是共同體的社會所自然而生的意識。按卜辭沒有祀天之說，祇有祀祖祀帝之記載。天字卜辭作兲，象人形，所以塡其首者，特著其所象之處，以後金文始作𠀘，別以一畫，記其所象之處。（見王氏釋天）故天字當爲自然的。帝字卜辭作𢂇，象花蔕，示生殖繁滋之義，與祖字象生殖者同。見於卜辭所祀之遠祖，據王國維先生說，乃高祖夔，字有二形，象人首手足之形。王氏斷爲帝嚳，帝舜，他說：「祭法，殷人禘嚳，魯語作殷人禘舜，舜亦當作夋，嚳爲契父爲商人所自出之帝，故商人禘之。卜辭稱高祖夔，乃與王亥大乙同稱，疑非嚳不足以當

之。」（詳見殷先公先王考）據此，祖帝之義實一，指祖先神。又王氏云，「帝與祖者，亦諸帝之通稱，卜辭曰，已卯卜貞，帝甲□□其眾祖丁。按祖丁之前一帝為沃甲，則帝甲即沃甲。又曰，祖辛一牛，祖甲一牛，祖丁一牛。案祖辛祖丁之間，惟有沃甲，則祖甲亦即沃甲。……（舉例從略）然則商人自大父以上皆稱曰祖。」（同上）

這種宗教生活，與周人之先祖與上帝（天）分立而配者不同。這裏祇反映了其同體的一致性，而上帝與天命的產生則為周人的建國思想了。王氏說商人無「封建」之事，實在說來，商人無「建邦」之事，蓋邦封一字也。「商人兄弟相及……自開國以來，無封建之事，殆在後世惟商末之微子箕子，先儒以微箕為二國名，然比干亦王子而無封，則微箕之為國名，亦未可遽定也。是以殷之亡，僅有一微子以存商祀，而中原除宋以外更無子姓之國，以商人兄弟析及之制推之，其效固應如是也。」（殷周制度論）

到了周初，顯然地和上面所講的殷制，起了極大的變革，不但「作新民」（康誥）為殷代所沒有，其所謂「子子孫孫世享殷民」的記載，證之周彝更為確實，而且政治上首創君臣之分。卜辭中稱先王除通稱祖帝而外，有通稱「示」「后」之例。王國維先生多后之說可以參考，他釋后字即毓字像產子之形，如「王賓后祖乙」之例，即商人稱先王為后之證。周人亦襲殷稱，如詩書所謂「三后在天」，「三后成功」者是。惟周人不但在族祖先王之繼承而已，而且氏族共同體之外更稱天之子，天子，王氏云：

自殷以前天子諸侯君臣之分未定也，故當夏后之世，而殷之王亥王恒累葉稱王，湯未放桀之前亦已稱王。當商之末而周之文武亦稱王，蓋諸侯之於天子，猶後世諸侯之於盟主，未有君臣之分也。周初亦然，於牧誓大誥，皆稱諸侯曰『友邦君』，是君臣之分亦未定也。逮克殷踐奄，滅國

數十，而新建之國皆其功臣昆弟甥舅，而魯衞晉齊四國，又以王室至親爲東方大藩。夏殷以來古國方之蔑矣，由是天子之尊，非復諸侯之長，而爲諸侯之君。……此周初大一統之規模，實與其大居正之制度相待而成者也。」

因此，王在古代爲氏族聯盟的盟主，甚合歷史。然周代「天子之尊」，除了盟長而外，則更有其社會的職能，即「王」爲共同體的領導者，而天子則爲由「個別的支配者達到支配者階級」，形式上盟主仍存，而實質上則「維新」了，即「親親而貴貴」。古人君臣的概念，非如後代封建的名分，僅具有「貴賤尊卑長幼」之性質，這文字形式首先要淸楚的。其次，封國爲周公以後的重要政治，這是指古代殖民，其「封建」之字亦後人所名，在周則謂作邑築城，若晉之唐叔，魯之伯禽，衞之康叔，亦小盟主的資格之上，有邦有土，遂稱國君。

周代宗法制度便是一個維新制度，盟主而兼貴族。王氏云：

> 周人嫡庶之制本爲天子諸侯繼統法而設。……周初宗法，雖不可考，其見於七十子後學所述者則喪服小記曰，別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗，有五世而遷之宗其繼高祖者也。故祖遷於上，宗易於下，敬宗所以尊祖禰也。……大傳曰，君有合族之道。其在……大雅之行葦，序曰周家能內睦九族也。其詩曰，戚戚兄弟，莫遠具邇，或肆之筵，或授之几。此卽周禮大宗伯所謂以飲食之禮親宗族兄弟者，是天子之收族也。……天子雖無大宗之名，而有大宗之實。篤公劉之詩曰，食之飲之，君之宗之，傳曰，爲之君爲之大宗也。板之詩曰，大宗維翰。傳曰王者天下之大宗。又曰，宗子維城。箋曰，王者之嫡子，謂之宗子。……故惟在天子諸侯，則宗統與君統合，不

必以宗名。

嫡庶者，尊尊之統也，由是而有宗法，其效及於政治者，則為天位之前定，同姓諸侯之封建，天子之尊嚴。……商人繼統之法，不合尊尊之義，其祭法又無遠邇尊卑之分，則於親親尊尊二義皆未當也。周人尊尊之義經親親之義而立嫡庶之制，又以親親之義經尊尊之義而立廟制，此其所以為『文』也。（殷周制度論）

周代宗法制度，皆後人所述，尚無直接文獻以為說明，但君統與宗統相合，尊尊與親親相合，由此而產在「氏所以別貴賤」，「刑不上大夫，禮不下庶人」之周禮精神，則合史實。

最後「宗教的職能」亦為東方文明進步的路徑。商人的宗教為帝祖一致，已在上面講過。周人則不然，禘祖先王而外，產生敬天，尊上帝，配天命之宗教，是上帝與先王分離為二，復因先祖克配上帝的道理，又結成一體。關於這點，金文與詩書中之材料甚多。

我惟司配皇天。（宗周鐘）

不顯文武，皇天弘猒厥德，配我有周，膺受大命。……

肆皇天亡昊，臨保我有周，不巩先王配命（毛公鼎）

丕顯文王，受天有大命，在武王嗣文作邦。（盂鼎）

周書亦云：

惟我不顯考文王，克明德慎罰。……聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。（康誥）

乃穆考文王肇國在西土，……朝夕曰，惟天降命肇我民，惟元祀。（酒誥）

周頌亦云，

> 維天之命，於穆不已，於乎丕顯，文王之德之純。
>
> 昊天有成命，二后受之。
>
> 執競武王，無競維烈，丕顯成康，上帝是皇。
>
> 將受厥明，昭明上帝。

這說明了因了宗教職能之擴大，於進入文明之際，作邦，作邑，受民，受土，使宗教職能的東西，變爲宗教本身，故大雅有云：

> 文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周丕顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。

僅上帝與先王之配合，客觀上的「大艱」（周書）難以克服，故又產生「天不可信」、「天難忱信」之說，在這裏文明社會的道德律是必然出現的。德字之首見於周初文獻者以此。王國維先生亦云：

> 夫一姓之福祚與萬姓之福祚，是一非二，又知一姓萬姓之福祚與其道德是一非二，故其所以祈天永命者，乃在德與民二字……故知周之制度典禮，皆爲道德而設，而制度典禮之專及大夫士以上者，亦未始不爲民而設也。周之制度典禮，乃道德之器械，……此之謂民彝。其有不由此者，謂之非彝。康誥曰，「勿用非謀非彝。」召誥曰，「其惟王勿以小民淫用非彝」。非彝者，禮之所去刑之所加也。……故曰『惟弔茲不於我政人得罪』，又曰『乃其由文王作罰，刑茲無赦』，其重民彝也。（同上）

王氏言殷周之興亡，在於「有德與無德之興亡，故克殷之後猶兢兢以德治爲務」，實在講來，在殷代並沒有德字，而周代始成有德有彝者，蓋歷史的演化。



第四章　古文獻中最初所表現的文明人類

這裏所指的古文獻是狹小的範圍，即常做真品的東西，如周書今文的十幾篇，詩經的周頌與大雅文王、生民篇，而在例證上則依據出土的殷虛甲文與西周金文。關於這一點，王國維先生做得很多，惟尚有待於我們的研究。

首先，我們要在人類方面來研究古文明的出現時代。

考「人」字，卜辭已見之，周金甚多。惟卜辭中的人名不識者多有，已識者則多爲先公先王的名字。據我們仔細研究，人字在卜辭與金文裏，人最初之字即人的圖形，而所指的不是一般的人，而是特限於氏族，故人即族員之謂。惟殷代稱「人」，人還沒有和氏族分立，而周代稱「人」，則人和氏族分離，如俘人；人已經在所有形態上成爲貴族，如「維人」。例如卜辭有伐某方若干人，俘若干人之例，其所指者即某方部落的族員若干。周金中亦保留着這一痕跡，茲將言人者，舉幾個顯例如下：

周公毁：「錫臣三品，州人，策人，寘𦍌人。」

大盂鼎：「錫汝……人鬲自馭至於庶人六百又五十九夫……」

小盂鼎：「伐䰠方，……俘人萬三千八十一人，……我征，執酋二，獲馘百三十七馘，俘人□□□人。……」

師𡘆毁：「夷允三百人。」

令殷：「賞令臣十家，鬲百人。」

以上言人之例，亦指族員，如州人，重人，西事人乃三個部分的族員，如俘人若干，乃是獲對方被征服者的族員若干，至於人鬲，郭沫若先生釋民獻；義頗正確。而人與民則有別，所謂「人鬲」者，仍爲氏族員的俘人。大克鼎上言錫田，下言「錫汝井、㢑、鋼人耕」，人指三個族人，錫賜三個族人去耕所錫之田。

再周金班殷言：「王命毛公以邦冢君，徒御國（城）人，伐東國×戎。」

此外又有言：「邦人，正人，師氏人。」

這些人字，在當初都指族人，所謂「師氏人」其更著者。古者封邑，恆指人爲某邑人，如散氏盤裏的矢國散國，便言「矢人」、「散人」，此卽氏族之稱呼通名。

見於詩書中的「人」者有多種，惟民與人二字在古書中有後人妄改之事，故亦難完全依據，而就大體上看來，我們的假定是能夠成立的。

（一）人謂氏族先王的例子：

惟體於前寧人。（寧爲文字之譌變，周金如毛公鼎可證）（大誥）

敉前人受命。（同上）

篤前人成烈。（洛誥）

惟殷先人，有典有冊。（多士）

遏佚前人光。（君奭）

迪惟前人光。（同上）

無競維人，四方其訓之，丕顯維德，百辟其刑（型）之，於乎前王不忘。——周頌烈文

肆成人有德，小子有造，古之人無斁，譽髦斯士。——大雅，文王思齊章

（二）人謂王者稱呼的例子：（我一人，亦見於盂鼎，略同西文君字的始義 first）

洪惟我幼沖人成王。（大誥）

肆予沖人。越予沖人。（同上）

惟文之敬忌，乃裕民，曰：我惟有及，則予一人以懌。（康誥）

惟我一人弗恤。（酒誥）

予一人惟聽用德。（多士）

（三）氏族貴族君子之通稱的例子.

西土人亦不靜。（大誥）

爾惟舊人，爾丕克遠省，爾知寧（文）王若勤哉。（同上）

爽邦由哲，亦惟十人。（同上）

汝丕遠惟，商老成人。（康誥）

惟厥正人。不能厥家人。（同上）

我不以後人迷。（君奭）

其惟克用常人。（立政）

授宗人同。（顧命）

不顯不承，無射於人斯。（周頌，清廟）

豈弟君子，遐不作人。（大雅，文王，旱麓章）

假樂君子，顯顯令德，宜民宜人，受祿於天。（舊註：人在位者也。）（生民，假樂章）

殷不用舊人，雖無老成人，尚有典刑。（蕩章）

故書所言：「惟茲四人」，「惟茲庶習逸德之人」或「惟人」，皆爲族人，乃承繼殷之傳統。

（四）人謂官職稱呼的例子：

王左右，常伯，常任，準人，綴衣，虎賁。（立政）

則事宅人。（同上）

立政任人，準夫，牧作三事。（同上）

惟助成王德顯，越尹（治）人祇辟。（酒誥）

其次，關於人類等級社會的稱呼，卜辭已有臣僕奴等字。原奴隸的出現，在野蠻中期已有跡象，有之亦未必能夠把社會的構成改變。古埃及的等級制度，甚至印加帝國，更爲明顯，例如：

柏拉圖的共和國，在它把分業當做國家形成的原則而來說明的限際內，不過是把埃及等級制度理想化於雅典之風罷了。同樣的，柏拉圖同時代的希臘人例如伊索克拉底，把埃及看做產業上的模範國。

然而等級制度沒有由職能上的地位轉化而爲社會的階級，則它還不是古代社會構成。據此，卜辭中

沒有君子與庶民的大別，乃合歷史。在周金中則兩樣了。民字是一般化的代表字，盂鼎有「畯正厥民」，「受民受疆土」，克鼎有「惠於萬民，擾遠能𤞞」，其尤著者。君子在文義上爲公族曾孫，如毛公鼎之「公族三有嗣（事）」，宗國鐘之「稱余孝孫」。詩大小雅之曾孫與君子之稱頗爲相似。石鼓文雖非西周物，但君子之稱多見，其必早已先出者。

民字在詩書中，有「民獻」之稱，即「人鬲」之轉變爲社會字者。今舉些例子如下：

寧王惟卜用，克綏受茲命。今天其相民，矧亦惟卜用。（受民與受命）

其考我民……勤毖我民，若有疾，予曷敢不於前寧人攸受命。（民之上有所有格之我）

民養其勸。（以上見大誥）

百工播民。（民字與播字勤字相連）

誕受厥命，越厥邦厥民惟時敍。

民情大可見，小人難保。往盡乃心……乃其乂（乂，金文之辪字，治也，從辛，有刑辟之象形，與童妾字之象形義同。（見王國維毛公鼎釋民。）

今惟民不靜。

應保殷民，惟王宅天命，作新民。（新民之義說見後）

用康乂民。乃以殷民世享。（世享之義甚明）（以上見康誥）

天降威，我民用大亂喪德。

當於民監。（以上見酒誥）

皇天旣付中國民，越厥疆土於先王。……惟王子子孫孫永保民。（梓材）

欲王以小民受天永命。

宅新邑，……其惟王勿以小民淫用非彝，亦敢殄戮用乂，民若有功。其惟王位在德元，小民乃刑（型）用於天下。（非彝卽指刑殺）（以上見召誥）

大相東土，其基作民明辟。

承保乃文武，文武受命民。

誕保文武受民。（以上見洛誥）

相我受民。以乂我受民。（立政）

周書之例所在皆是，其他如「惟民自速辜」，「以厥庶民」，「天惟時求民主」等句。民主之義非今語，乃民之主人。

詩周頌「民」字僅有一處，「思文后稷，克配彼天，立我蒸民，莫匪爾極」，民之上亦有所有格。大雅文王篇云：「……皇矣上帝……求民之莫。……乃眷西顧，此維與宅（邦）。（皇矣）

依其在京……萬邦在方，下民之王。（同上）

經始靈台，經之營之，庶民攻之，不日成之。（靈台）

豈弟君子，民之父母。（生民，泂酌章）

據王國維先生考，「豈弟」爲「闓圛」。

民之義甚明，無待解釋，至於君子之稱，謂多公，羣公，或書之成語「後之人」。如君奭云：

惟人，在我後嗣子孫。

「後之人」或「後嗣子孫」，亦即周頌之曾孫或厥後，如：

駿惠我文王，曾孫篤之。（維天之命）

燕及皇天，克昌厥後。（雝章）

周初已有「君子」之名稱，如周書酒誥云：

庶士有正，越庶伯君子。

惟君子之稱以大小雅中爲最多，與曾孫同。如生民之什篇云：

曾孫維主，……以介景福。（行葦）

君子萬年，介爾景福。……君子萬年，介爾昭明。……君子有孝子，孝子不匱，永錫爾類（族），……君子萬年，永錫祚胤。其胤維何，天被爾祿。君子萬年，景命有僕。（既醉）

假樂君子，顯顯令德，宜民宜人，受祿於天，保右（佑）命之，自天申之。千祿百福，子孫千億，穆穆皇皇，宜君宜王，不愆不忘，率由舊章。威儀抑抑，德音秩秩，無怨無惡，率由羣匹，受福無疆，四方之綱，之綱之紀，燕及朋友，百辟卿士，媚於天子，不解於位，民之攸塈。（假樂）

以上爲形容君子之最好文獻，似爲統治者，他的福祿威儀，萬年舊章，以及永錫祚胤等，實在是「維主」之地位。參以卷阿章句，「豈弟君子」之作「主」，「常」命，繼承「先公酋」，更可明白，甚至說：「君子之車，既庶且多，君子之馬，既閑且馳。」胡適之先生雖不知道君子的具體時代，但亦

說：

古代「君子」與「小人」對稱，君子指士以上的上等社會，小人指士以下的小百姓。……後來封建制度（？）漸漸破壞，「君子」「小人」的區別，也漸漸由社會階級的區別，變為個人的區別。（中國哲學史大綱一一四頁）

小雅尊頌君子曾孫（氏族貴族）之詩，更顯示出氏族貴人的文明制度：

信彼南山，維禹甸之，畇畇原隰，曾孫田之，我疆我理，南東其畝。（土地國有）

疆場翼翼，黍稷彧彧，曾孫之穡，以為酒食，畀我尸賓，壽考萬年。

中田有廬，疆場有瓜，是剝是菹，獻之皇祖，曾孫壽考，受天之佑。

是蒸是享，苾苾芬芬，祀事孔明，先祖是皇，報以介福，萬壽無疆！（信南山）

曾孫之稼，如茨如梁，曾孫之庾，如坻如京，乃求千斯倉，乃求萬斯箱。（甫田）

以上言曾孫的土地所有形態及其所獲形態，其所有形態之言氏族專有，所獲形態之言財產分配，皆古代性質。

君子樂胥，受天之佑；

君子樂胥，萬邦之屏。

之屏之翰，百辟為憲；不戢不難，受福不那？（桑扈）

上言君子以城市為憲，所以「君子萬年，福祿宜之，艾之，綏之。」（鴛鴦）甚而至於君子左右皆宜，一切皆有：

左之右之，君子宜之；右之左之，君子有之，維其有之，是以似之！（裳裳者華）

采菽言「君子來朝」，錫與了的是「路車乘馬，玄袞及黼」；他的威儀是「其旂淠淠，鸞聲嘒嘒，載驂載駟，君子所屆」，「平平左右，亦是率從」。所以「樂只君子，福祿膍之，優哉游哉，亦是戾矣！」優游者有閒也，故君子亦云「淑人」。他不但以禮有國（城），而且施政有民。角弓云：

君子有徽猷，小人與屬。

君子又為城市的人，都人士云：

彼都人士，狐裘黃黃，其容不改，出言有章，行歸于周，萬民所望。

此章是美麗的形容詩句，把都市君子和其貴婦人（彼君子女）的服飾描畫得非常生色。

第五章　中國古代「城市國家」的起源及其發展

第一節　封建外衣為後人裁製證

三、三代「封建」這一「祕密的形態」，是從戰國時代到秦漢學者所製作的一件神祕的外衣。在中國古代可信徵的文獻裏，它是另外一種意義，並沒有秦漢儒家所渲染的那一套嚴密的等級制度。研究歷史的人，自然要把歷史的生產條件和相應於此條件的文物思想，分析辯明。但，古代一切制度與思想是常存在於它的「祕密形態」外衣裏，所以，發現這些祕密形態，更是歷史家的重要任務。「人類的先天詭辯，是用改變名詞來改變事物」。

「封建」一字，首見於作為春秋頌宋襄公的詩經商頌（據王國維顧頡剛諸家考證），但從「封建厥福」的上下文句裏，我們亦看不出中古的封建制度。在商頌裏是這樣講的：

天命多辟（指諸侯），設都於禹之績，歲事來辟，勿予禍適（謫），稼穡匪解。

天命降監，下民有嚴。不僭不濫，不敢怠遑。命於下國，「封建」厥福。

商邑翼翼，四方之極，赫赫厥聲，濯濯厥靈，壽考且寧，以保我後生。

作為春秋的文獻看，我們僅知道下面的幾點意義：

（一）封建是為了監視下民（直接生產者）的制度；

（二）封建是以土地耕種爲要件的制度；

（三）封建是在土地與生產者結合的「邑」（參看田，邑區別一節）之下，以保持氏族貴族延續的制度。

封建親戚，以蕃王室之說，是戰國時代的造說。例如孟子把周室班爵祿井田制度，巡守述職，說得有聲有色，而亦不得不露出荀子批評他「按往舊造說」的馬脚，曾說「周室班爵祿，其詳不可得而聞」，「聞其大略也」。戰國學者和春秋學者是不同的，例如孔子云「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。」在論語中郁郁乎文哉的周制文獻，亦僅謂「天下有道，禮樂征服自天子出；自諸侯出蓋十世希不失矣；政逮於大夫，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。」作爲論語的中心文獻，祇是「邦有道」至「邦無道」的政權下移材料，沒有戰國諸子的封建理想。

在戰國末年儒家集國語所湊成的左傳才把周代封建的制度有源有本地描畫出來，而到漢代儒家則把這一封建制度遺到三代，更推及於黃帝。

左傳：周公弔二叔之不咸，故封建親戚，以蕃屛周。管、蔡、郕、霍、魯、衞、毛、聃、郜、雍、曹、滕、畢、原、酆、郇，文之昭也。邘、晉、應、韓，武之穆也。凡、蔣、邢、茅、胙、祭，周公之胤也。（僖公、二四）

武王克商，光有天下，其兄弟之國者十有五人，姬姓之國者四十人。（昭公、二八）

昔武王克商，成王定之，選明建德，以藩屛周。故周公相王室，以尹天下，於周爲睦。分魯公以……殷民六族，條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏；……而封於少皞之虛；分康叔以

……殷民七族，陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏，……而封於殷虛。（定公，八）

史記把周室封建的制度更加圓潤起來，例如：

武王追思先聖王，乃襃封神農之後於焦，黃帝之後於祝，帝堯之後於薊，帝舜之後於陳，大禹之後於杞。（周本紀）

武王已平商而王天下，封師尚父於齊營邱。（齊太公世家）

楚之先祖……或在中國，或在蠻夷。……周成王之時……封熊繹於楚蠻，封以子男之田，姓芈氏，居丹陽。（楚世家）

越王勾踐，……封於會稽，以奉禹之祀，文身斷髮，披草萊而邑焉。（越王勾踐世家）

秦……周平王封襄公爲諸侯，賜之岐山西之地。曰，戎無道，侵奪我岐豐之地，秦能攻逐戎，卽有其地，與誓封爵之。（秦本紀）

問題越來越造得深遠。在孔子時代對於夏、殷文獻之不足徵，祇有闕文罷了，在荀子時代認爲把不能證明的古代先王加以師法，評爲「非愚卽妄」，僅傳說周武王「兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人」，而猶言「道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅」。然而，到了漢代則講封建必須提到神農黃帝，才足以過癮了！史記：稱

黃帝置左右大監，監於萬國。（五帝本紀）

禹卽天子位，封皐陶之後於英六。（夏本紀）

至於周禮，尚書則除了十幾篇信史周書而外，把五帝三王的封建外衣，在漢儒匠心裁製的手中，更

弄得鮮麗奪目！

第二節　「封國」非封建制度辨

我們應該從信史中，揭示出「封建」的祕密形態，從而考證中國古代封國與城市國家的起源，以及其國家形態的發展。因爲「文明使一切分業加強，尤其是更激成了城市與農村的對立。這裏或者如古代，城市握有對農村的經濟支配，或者反之，有如中世紀，農村握有城市的經濟支配。」（起源論）「城市與農村的隔離，是一切發達的由商品交換而繼續存在的分業基礎，經濟史可以說是總括在這個矛盾中。」（資本論第三卷）

王國維先生根據卜辭，證古代邦封爲一字，卓見超絕。他說，「古邦封一字。說文邦之古文作㞷从㞢从田，與封字从㞢从土，均不合六書之誼。㞢皆丰之譌。殷虛卜辭云『貞乂求年於㞷夕』，㞷字从丰从田，卽邦字。邦土卽邦社（古社土同字，詩冢土卽冢社）亦卽祭法之國社。漢人諱邦，乃云國社矣。籀文𡋟字从土丰聲，與㞷之从田，邦之从邑同意，本係一字。」

有很多的人把說文封字「爵諸侯之土地」的解釋，引申爲封建的證據，在信史上反是沒有根據的。王氏上文乃由邦字證封字，郭沫若先生更由卜辭中認出封字的原始字義。據郭氏所統計，卜辭封字有作丯，作𡴀等不同的諸形。錢大昕以古無輕唇音，讀封爲邦。

在周金中封字作丯或作𡴀（散氏盤），邦字爲常見之字，作𨚗或𨛜皆從丰聲，象以林木劃界之形。

我們根據殷周文字而研究「封建」的原始意義，是最可靠的辦法，有了這個基本材料，才能夠拿古

史作為佐證，而加以說明。

邦字在卜辭還少見，而到了周金則習見，由此可以窺出一點消息，即國家是起源於殷末，而到了周初文武之世才顯明地成立。

邦字在卜辭中從田，而在周金中從邑，其共同要素皆丰聲。由此，亦可以窺出一點消息，即「邦」在最初都是拿林木或樹枝劃分「疆」界，然由田到邑，則有大區別。田僅指土地，邑則包括土地與奴隸的直接生產者（按邑从○从卪，○即土地；卪即奴隸，象人跪形。）國家的要件更具備了。

「封」在殷周之際，是以樹木分畫疆界之謂，沒有「爵諸侯之土」的一點痕跡。封樹二字在中國古文獻中常連稱，如「不封不樹」（禮記），「制其畿方千里，而封樹之」（周禮，地官大司徒），「引其封疆而樹之官，舉之表旗而著之法令」（左傳昭，元，表旗二字正義所釋，「以表貴賤」），「封人掌詔王之社壝，為畿封而樹之。凡封國設其社稷之壝封其四疆。造都邑之封域者亦如之。」（周禮地官）「我有四封（疆界），何故不結。」（左傳，襄公、二一）這些文獻的理想當屬虛擬，而封樹之義則尚保存古義無疑。

據日本學者對於台灣蕃族之調查，祖先占領的土地便是刻樹或結合枝頭，以為封界。我們細釋周金散氏盤中，所謂一封，二封，三封的記載，毫無問題是好像土地契約的「四至」。郭沫若先生說，「一封以涉二封至於邊柳」，「封於敝城楮木」顯見封樹為利用自然林木，「自根木道左至於井邑封道以東一封，」「登柝降棫二封」，則因木而名之地。推釋得入情入理。

封字在詩經周頌中有「無封靡於爾邦，維王其崇之，念茲戎功，繼序其皇之。」（烈文）這裏「封靡」

之義頗難索解，似謂勿把疆界亂爲封樹。在周書中有「王若曰，小子胡，惟爾率德改行，克愼厥猷。肆予命爾侯於東土，往卽乃封，敬哉！」（蔡仲之命）卽以此篇爲信史，所謂「往卽乃封」，亦是殖民到東土，把城市與農村的疆界劃淸。「乃封」卽「爾邦」之意。

封字在散氏盤作𡊨，其實際利用封樹而作的邑如豐邑，豐邑爲文王所營（作邑於豐——大雅，文王有聲）。周金中常見「王在𠫑」之句，有人釋鎬京爲周武王所營，築成以後，「自西至東，自南至北，無思不服。」（大雅文王有聲）𠫑字象四周封樹當爲豐之別構。是周代在文王猶草木封樹，爲初期的界木城市。

詩經魯頌有似封建的建字，「王曰叔父，建爾元子，俾侯於魯，大啓爾宇，爲周室輔。乃命魯公，俾侯於魯，錫之山川，土田附庸。」庸，郭沫若先生釋爲墉，證以周金召伯虎毁「余考止公僕墉土田」，斷爲周代城市之起源，其說有待詳爲論究，而其斷則稱卓識。古代社會殖民制度與「營國」（卽築城）相爲表裏，所以一方面「大啓爾宇」，他方面積土爲封，建營城市。但這種利用土田，劃分都鄙之制，已經比較利用林木而封樹之制爲歷史的進步了，亦沒有漢代「爵諸侯之土地」的意義。

存世周金中有段毁者爲昭王時代之物。內云，「令（命）鼎執（人名）遺（贈詒之謂）大則於段。」大則之則爲宰意，郭先生據鄭玄「則，未成國之名」，斷爲大邑，詳見其兩周金文大系五〇頁。請參看下文作與封之同義解釋。要之，作、封、則、三義甚近，而營國則爲國家形態之發展。

不論從周金的文字，或從周書詩經的文字，賜、命、令、錫等文，殊爲習見，而爵封則未一見。考封、邦一字之含義，實在是古代社會築城的第一階段，「營國」乃築城的第二階段。所謂「班爵祿」是

後人的圖畫，周代並沒有五服之制度。王國維先生論古諸侯稱王說：「古時諸侯在其國自有稱王之俗，即徐楚吳越之稱王者亦沿周初之舊習。」（觀堂別集補遺）又說「當夏后之世，殷之王亥，王恆累葉稱王，湯未放桀之時亦已稱王，當商之末周之文武亦稱王。蓋諸侯之於天子猶後世諸侯之於盟主，未有君臣之分也。周初亦然，於牧誓，大誥，皆稱友邦君。」（觀堂集林殷周制度論）但王氏則以周代克殷踐奄以後，天子諸侯之分始定，實祇揭開了秘密的一半，而其他一半還因了「宗統」關係未能解析，留給郭沫若氏去做。猶之乎，崔述的考信錄，纔自三代，而夏禹、后稷的祕密，留給顧頡剛氏去拆穿。

周代同姓諸侯之「封建」相似羅馬的殖民制度無疑，而異姓諸侯之「封建」則不過自居於盟主地位罷了。王公侯伯子男無定稱之說，郭氏就周金考之甚詳，「魯春秋稱公，而魯侯爵，魯侯敲，魯侯角均稱侯，春秋稱晉侯，而晉邦𥂴稱晉公，春秋稱秦伯，而盄和鐘，秦公敦稱秦公，秦子戈復稱子。春秋稱楚子，而楚公爵鐘，楚公需雨鐘稱公，宋人書中楚王，贈邛仲媯南龢鐘稱王，楚王酌章作曾侯乙宗彝稱王而稱其祖為侯，楚子簋亦自稱曰子，矢令毀復稱楚伯。春秋稱許男，而鄦子盙鐘，鄦子妝簠稱子。其他如莒於春秋稱子，而有呂王鬲，呂王壺稱王，又邵黛鐘曰，『余畢公之孫，邵伯之子』，自稱其祖若父為公為伯。邾婁小邾婁均稱子，而有邾公牼鐘，邾公華鐘，邾公釛鐘稱公，又有邾伯鼎稱伯。燕稱人，而有郾王戈，郾侯矛，郾侯鼎，郾公匜等稱。……男之稱謂甚罕見。但周金寺男之稱，在鄀伯祁鼎，……亦可以稱伯。」（見氏著甲骨文字研究）

第三節　殷末周初之作邑作邦與城市國家的成立

邑在卜辭與周金作𨙸，字象土地與奴隸，乃生產手段與勞動力。宗邑、大邑（如天邑商，大邑周），我以爲是邦國的經濟形態。沒有這兩個條件，卽沒有古代社會的基礎，同時這兩個條件在分離狀態而沒有結合，亦卽古代社會的生產方法尙在可能的階段，而未能成爲指導的方法。據卜辭，有「封邑」的記載，是邑在殷末已在成立過程中（參看後文之作字），惟卜辭中的田和奴隸的結合關係，還不能證明其爲定型。第一，卜辭有「貞今其雨不佳稽」，「田奚往來」的記載，而錫田之事並未一見。這裏的田還沒有足夠的證明，使奴隸社會的生產手段取得特徵，此所謂特徵不僅指其未錫田，更指其田的生產手段仍以牧畜爲主，土地耕植乃其非支配的生產形態。第二，卜辭有「北奴」，「鄙奴」以及奚臣的記載，然奴隸之用途，則大祇供作戰爭，供作犧牲，供作牧畜者，記載特多，而供作農業的記載則少見，殷代有奴隸的事實而不會特徵地使用奴隸則是無可疑問的。據此，奴隸社會的「生產方法」底兩個條件，尙在可能性的階段，或是說特徵的兩個條件正在向結合的過程中發展，以便取得支配的「構成社會」。因此常做國家成立的雛形「邑」，亦在初期的階段。

商書盤庚，文字暢達，必爲後人所記。但描寫「作邑」的國家成立過程則頗近事實的傳說。一則曰，「天其永我命於茲新邑」。再則曰，「予若籲懷茲新邑，亦惟汝故」，三則曰，「用永地於新邑」。遷好像是所謂「器惟求新」的嶄新制度，在作殷邑的內容中，一個是「若農服田力穡，乃亦有秋」，「不服田畝，越其罔有黍稷」（土地生產手段）；另一個是「邦之臧，惟汝衆」，「予豈汝威，用奉畜汝衆」，「汝共有作我畜民」，「乃有不吉不迪，顚越不恭暫遇姦宄，我乃劓殄滅之，無遺育，無俾易種族於茲新邑」（被征伐的氏族奴隸——畜民）。這文獻如近似，新邑是有賴於兩個特徵的條件，頗合

歷史法則。

周初作邑，便有可信徵的文獻了。

周代不知道在何時居於沮水與漆水之邊，「民之初生，自土沮漆」，還是「陶復陶穴，未有家室」，至多位於野蠻階段的下期。據說經過十代，公亶父才向西定居於岐山之旁（地名）和女酋長姜女結婚，那裏有肥美的草原所謂「周原膴膴」，鍥龜甲、求神卜，「曰止曰時，築室於茲」。從所謂「柞棫拔矣，行道兌矣；混夷駾矣，維其喙矣」的記載而言，公亶父時代是一個「篳路藍縷以啓山林」的野蠻階段中期。

周代在公劉時代，才顯示出野蠻階段上期的特徵。郭沫若先生在其著中國古代社會研究一書中，把大雅公劉篇的六節章句，用白話譯得通俗生色，然同時亦把公劉時代說明得稍文明了一步。「迺埸迺疆，迺積迺倉」。「於胥斯原，既庶且繁；既順迺宣，而無永歎」。這顯明地因征服（干戈戚揚）而得到氏族庶民，繁植農功了。在他發現了京地，「於京斯依」，依據京地作為原始的國家的雛形，同時亦就有最早的鄙野了（京師之野），而氏族酋長或盟主乃開始建立（君之宗之）。我認為「於時言言，於時語語」，並不是郭氏譯得那樣文藝化似的，說「有說有笑地生活下去」，而所謂「言言」「語語」者，和上文之「於時處處」，第一個處字作動詞居講一樣，因此第一個言字亦作動詞記字文字講，乃是能記其言，能文其語的意思，正是野蠻階段上期『由文字的發明與它的文獻記錄的利用，而移於文明期』底指標。最值得研究的是公劉時代的「取厲取鍛，止基迺理」底記載。按鍛礦的銘解，本亦屬於野蠻上期到文明期的應有論據，因此公劉時代之可能使用鐵器以大事農耕，這好像沒有問題，但我們認鍛

爲鐵，祇是孤證，此外，不但在卜辭中沒有鐵的發見，而周金中亦沒有鐵的記載。在可靠文獻中，還有秦襄公時代（西周末到春秋之際）的詩經秦風說，「駟驖孔阜，六轡在手」之句。據朱希祖先生言，驖卽當時以鐵形容馬之黑色，鐵當早已知用。所以，關於周初鐵的發明，頗近推斷，尙無實證。據論者野蠻上期最精的文獻所示，認爲使用鐵製犂頭以便大規模地耕耘，是此時期的條件，但關於鐵器之未能使用於此時期，頗值待有疑問的可能，不是說絕對無鐵不能進入文明期。文獻說：「還有一種結果，是採伐森林把它轉成耕地及草地——這一轉化，要是沒有鐵斧與鐵鋤的助力，也是不能大規模地繼續的。很自然的，這種進步又實現了人口的急速增加及在小地域內的人口集中。當田野耕作以前，若有五十萬人口在一個中央指導機關之下而得統一的話，那也只有在優良條件下才屬可能；惟恐怕這樣的事情是不會有的。」這一問題什麼是優良條件，且留在後面詳論。

公劉之後太王繼之（顧頡剛考太王非古公），「后稷之孫，實維太王，居岐之陽，實始翦商」。（魯頌）王季繼之，「摯仲氏任，自彼殷商，來嫁於周，曰嬪於京，乃及王季，維德之行，大任有身，生此文王」。（大雅，大明）由此看來太王與王季，一面與殷商作戰（卜辭有寇周之句），一面又與殷商氏族聯婚。在這二世，都有封樹最初國家的記載，而且都是記載和樹木的自然交際，以「作邦作對」，「王此大國」。

大雅皇矣八章，是封樹最初國家的最古材料。其關太王王季的建國功績，說：「作之屏之，其菑其翳；修之平之，其灌其栵；啓之辟之，其檉其椐，攘之剔之，其檿其柘。帝遷明德，串夷（或卽昆夷）載路，天立厥配，受命旣固（卽受民受疆土之意）。」「帝省其山，柞棫斯拔，松柏斯兌，帝作邦作

對」。「維此王季……克明克類，克長克君，王此大邦」（能明辨上下，能類別貴賤，能做盟主，統治最初國家）。

上文邦對二字連用。邦，金文作𡉚作䢃，對，金文作對（毛公鼎），作對（善克夫鼎）作對（丁侯鼎），作對（鄧閉殷）作對（頌鼎）等形。按對字從丵（說文：丵，叢生草也）。從土，從又，示以又去叢草，即墾土之意。所以，「作邦作對」，其義等於營國經野；下文云「自大王王季」，就是明示周人分國分野的始期。周代原始作邦的第一義為「受民受疆土」，以如何將被征服的氏族化為集團奴隸，而分割疆界，使之順服為要務。周金中多見「敢對揚天子休命」之類似句，皆在錫田、錫人、錫物以後之受錫者的誓詞。「敢對揚」三字，若細審之，敢字象戈，對字象封，揚字象護王室，字雖變化甚多，而意相通。意思即為作邑既劃分了君子小人的都鄙經界以後，對於大羣氏族奴隸要用武力來宰治。故對字，亦為邦之人事上的意味詞。

周代國家之成立，始雖有太王，王季的先行階段，具有規模，而真正邁到文明階段者為文王，其告大成者為武王。從詩經周頌與大小雅相比，周頌作詩時代似以昭穆之世為最足信，而大小雅則成書年代不齊。周頌近古，除了后稷遠祖的追思而外，各篇所言，皆示文武立基，成康光大，殊少傳說。周書亦祇尊文武，如「率乃祖文王之彝訓」（蔡仲之命），「丕顯文武」。西周金文中皆祖文武，其例甚多。大盂鼎曾記載着國家成立，非常明顯，「丕顯玟（文）王受天有大命，在珷（武）王嗣玟作邦。……」（下言受民受疆土）

文王平夷岐山，是繼承祖業而作邑建國，𢦏字周金文作𢦏，亦象掠奪。從不合理的業到合理的業，

正是建國的過程（參看起源論）。詩周頌，天作云，「天作高山，大王荒之（開闢），彼作矣，文王康之（其規模）。彼岨矣岐，有夷之行，子孫保之。」於是相高原而作程邑，所謂「度其鮮原，居岐之陽，在渭之將。萬邦之方，下民之王。」（大雅皇矣）程邑似在合理的階段。

他伐崇以後，始有封樹國家的宏猷。古代城市國家之成立，在大雅文王有聲，言之甚詳。「文王受命有此武功，既伐於崇，作邑於豐，文王烝哉（君宗）！」豐字說明見前，象封樹着氏族統治的城市。

初期城市國家的豐邑，規模並不甚大，「築城伊減，作豐伊匹。匪棘其欲，遹追來孝，王后（文王）烝哉！」（同上）築城伊減之意，頗暗示了國爲城市的道理。左傳閔元所謂「凡邑有宗廟先君之主曰都，無曰邑。邑曰築，都曰城」。這顯然是春秋時代的歷史，不合西周古制，因邑在西周初年即指國如「我大邑周」；盨「東國洛」亦稱作新邑於茲洛。築城在歷史的發展階段，初期從封樹，後期從土墉，一開始並沒有築與城，邑與都之嚴格分別。周金國字即或字，象戈守土。減、域、棫皆可借爲或(國)。古從土從口同意，從土象形，從口耒聲，如金文丘作㘳，許書古文作垐。口與土同用。域字借爲或(國)，見周金成鼎、班毀等器，所謂「積土爲封」者是。論語「且在邦域之內」，當是邦國之內。棫字更較近古義，合於封樹之旨。秦穆公鼎有「虔國南國，至於㬎㝸」，㬎㝸二字似象封地。秦國之秦字作多木形，我以爲亦象封樹之意。孟子有「棫民不以封疆之界，固國不以山谿之險」，封疆之國界乃經界君子與庶民，棫字亦即國之借作動詞者。因此，築城伊減之減字從水，和棫從木，域從土相同，乃據豐水邊爲國。此外國字亦從㦤，見師寰毀，乃特加土地與人民的要素。考築城即營國，由國城字形而言，國作或，城作城，作𩫖，其同要素皆象戈守土地之意，故國與城在古乃互相借用之字。城字不見於卜辭，在

金文中始出現，從倉，即庸字，與京城之京字相近。

王公伊濯，維豐之垣，四方攸同，王后維翰。（同上）

封樹而作的國（城）豐邑，是氏族的貴族所依以居之。正是所謂「今居中國（即國中），去人倫無君子（貴族，王公），如之何其可？」（孟子）四方盟主所以成爲歷史的適者，便是因了城市王國爲之翰幹。周頌維清云「維清緝熙，文王之典，肇禋，迄用有成（城），維周之楨。」大雅，文王篇云，「王國克生，維周之楨。」生民、板篇亦云，「价（大）人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰。懷德維寧，宗子維城。無俾城壞，無獨斯畏。」氏族聯盟的大宗、宗子以城市王國爲選，如果破壞了城市，那便對於「民之多辟（僻）」「厥亂爲民」的氏族集團奴隸，沒有藩屏楨幹，等於孤立自殺了！所以，小雅節南山篇云「尹氏大師，維周之氐，秉國之均，四方是維，天子是毗，俾民不迷。」

武王時代當更加發展了，他繼承文王作邦，經濟上有了繁榮。「豐水東注，維禹之績。四方攸同，皇王維辟。皇王烝哉！」他不但在豐水河滂農業經營進步，而且人口亦繁庶，「自東至西，自南至北，無思不服。」於是龜卜問神，城築鎬邑。「考卜維王，宅是鎬京。維龜正之，武王成（城）之。武王烝哉！」（皆引自文王有聲篇）他在牧野之戰，勝殷國俘殷民，周代國家便奠定了。「於皇武王，無競維烈，允文文王，克開厥後，嗣武受之，勝殷遏劉（殺），耆定爾功。」（周頌武篇）

具備了古代城市國家底理由，主要是皈依着周初的生產方法（Produktionsweise，特種生產手段與特種勞動力的結合，作爲種差，而決定一社會的性質）。其在古文獻所言，即所謂「受民（勞動力）受疆土（生產手段）」。這兩個可能的條件之結合，才成爲實在的生產方法，其在文獻所示，我以爲是

「邑」。

中國在古代，有極多的氏族部落，生活在環境宜於人口生殖的黃土地帶，因得力於河流灌注，故治水傳說特別神秘，在周代即云「維禹之績」，「纘禹之緒」。這些部落，殷代卜辭稱「方」，如鬼方、土方、呂方、羌方、井方、洗方、人方、馬方、羊方等。殷末在這些萬方之中，據卜辭所記，已經開始作邑，一方面經營稼穡，一方面還斬殺大量俘虜，「伐二千六百五十六人」，他方面則小規模地，「以呂方為臣」，「俘𢧵土方」。

古代所謂萬國之傳說，在周初尚有一千八百國，其未翦商之前，殷為最大的「共主」，但並無君臣之分，這已為考古學上之定論。周初對殷的稱呼，尚稱大邦，大商，而自稱小邦，然亦對於小部落自稱大邦（大雅，皇矣、大明）或大邑周。

天休於寧王（文），興我小邦周。（大誥）

皇天上帝改厥元子，茲大國殷之命。（召誥）

天旣遐終大邦殷之命。（召誥）

篤生武王，保右命爾，燮伐大商。（大雅、大明）

周初稱其他部落，或曰多方，或曰萬邦，或曰庶邦，或曰多邦，或曰友邦。

「方」，據郭沫若先生考，為崇祖的氏族圖騰，我以為「邦」則比較進步了，由氏族特徵轉到土地特徵，所謂「有邦有土」（呂刑）。在文王時代，滅了許多部落「昭事上帝，聿懷多福，厥德不回，以受方國。」（大明）驅伐混夷的時代雖未詳，但文王必早有混夷氏族俘獲（受）。降服了虞，芮二個氏

族，勞動力與臣僕更加衆多。「有疏附，有先後，有奔奏，有禦侮。」（緜）他又滅了密阮二國，降伐了崇國，崇氏族比較強大，文王伐它甚不容易；所以先肅清四方的氏族員，驅使作戰，有的作祭祀，有的割了耳朵服從，「執訊連連，攸馘安安，是類是禡，是致是附。」（皇矣）然後伐滅了崇人，「是伐是肆，是絕是忽。」（同上）

因此，文王「受民」無疑地是俘獲着大量氏族集團奴隸勞動力，例如「西伯（文王）既戡黎」。武王翦商，把殷民二十餘族作爲族奴，所謂「蠢殷」，「殷民」，「殷頑民」，不但具備了勞動力的充足需要，而且形成西周勞動力過剩的特徵，這是了解周代奴隸社會重要的秘密。科學便在把事物的表皮揭開，發現它的外衣裏面的眞實。周代奴隸以「家」、「室」計算，是毫無疑問的，原因便是氏族集團奴隸的東方特徵。祇看到「錫臣幾家」便以爲是不具生產性的家內奴隸，或以爲勞動者有家是農奴性，那祇是看到表面，問題便用不着科學的解析了。周代氏族集團奴隸的過剩勞動力，產生了兩個結果，一卽過分使用勞動力，如「十千維耦」「千耦其耘」的集體耦耕制度；一卽武王以後，利用過剩的氏族奴隸去殖民，因此便在封國的外衣上更渲染了封建色彩。

據重要文獻所示：「在東洋的家族奴隸制是特殊的。卽是，在這兒，這奴隸制不是直接地，而僅是間接地作爲氏族的成員，而形成生產的基礎。」（見自然辯證法）

這裏所言非常明白，奴隸是以家室計，奴隸個人是氏族（被俘獲者）的成員，通過家族單位而間接地參加生產勞動。有家便是農奴麼？家是不生產的家內奴隸麼？顯然是相反的。

周金中常見錫臣幾家，錫人多少，此外便是錫田若干。所以，勞動力以外的條件，便是土地生產手

段，「民」以外便是「受疆土」。周頌是成康以後的作品，在載芟，良耜等篇所記的耕穫盛況，當接近於周初（振古如茲）。勞動力底形容是「載芟載柞，其耕澤澤，千耦其耘，徂隰徂畛」；生產手段的族有疆畝底形容是「侯主侯伯，侯亞侯旅，侯彊侯以。……有依其士，有略其耜，俶載南畝」。這樣地播種百穀，才「有實其積，萬億及秭」。這種勞動力與生產手段的結合關係，古代的生產方法，既然成爲社會的「傾向律」，而支配社會構成，同時亦就成爲古代城市國家的經濟基礎，「邦家之光」；成爲奴隸社會第一個階段，氏族國家或氏族貴族的國家形態，而以血族紐帶所聯結的氏族統治爲特徵，「爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮。」（載芟）「惠我無疆，子孫保之。」（烈文）

一方面「俶載南畝」，他方面「百室盈止」（百個單位的氏族奴隸盈滿了），因此收穫盛況，「其崇如墉，其比如櫛。」（良耜）

這樣的受民受疆土，「儀式刑文王之典，日靖四方，」（我將）「文王勤止，我應受之，」（賚），「綏萬邦，屢豐年，天命匪解，桓桓武王。」（桓）周書無逸亦云「文王卑服即康功(城)田功(野)」，立政則云「武商受命，奄甸萬姓」，所謂井牧其地，什五其民。萬姓者，數不清的氏族奴也。

第四節　西周營國築城，「城市國家」的發展

在上節我們說明了邦、封同義，城、國同義，並且對於殷末周初（以至文武）的作邑作邦，簡括地解開秘密，認爲這是古代的城市國家的成立。以下讓我們進一步申論西周武王周公以來的營國與封國，以究明城市國家的發展。

在未論及營國與封國的內容以前，我們要先研究一下西周的國際關係。

王國維先生的古諸侯稱王說，認夏殷周初的國君有類春秋的共主，沒有君臣關係。把西周武王以後至東遷以前的周代，前無古人後無來者，而錯在封建框子裏。文王受天命而「割殷」（周書、多士）還在大雅，蕩篇保有後人追記的「咨女殷商」底皇皇誓詞，他「昭事上帝」，「纘太王之緒」而翦商，與武王繼文王業而勝殷，「允文文王，克開厥後，嗣武受之。勝殷遏劉，耆定爾功。」（周頌武篇）這都沒有所謂「以服事殷」的事實，然而為什麼在西周的這一時期獨立開闢了一個封建君臣關係呢？問題太奇特了。

顧頡剛先生似亦遵王氏之說，並把王說發展為兩面的理論，他說：

> 我疑心夏商間所謂『王』，實即春秋時所謂『霸』。春秋時，一個霸主出來便有許多服屬的小國，如鄭、衛、陳、蔡、許、曹諸國，永遠依違於幾個大國之間，說牠服屬確是服屬，說牠服屬的是臣，所服屬的是君，那就大誤，所以齊桓晉文假使生於夏商，未必不為王者，只因齊晉為周王所封建（？），不便（？）取而代之，所以做到霸的地步罷了。更想周之與商，正似楚之與周：周強則『荊蠻來威』，周衰則『觀兵問鼎』。這完全是勢力關係，有什麼名分在內！春秋時，東周尚是諸夏的共主，但楚也稱王，自定制度，試問王朝有什麼力量可以制裁牠？看了周代的楚國，商代的周國對於商的關係也可知了。（古史辯）

但顧氏認為周代一面有封建制，立起君臣名分的諸國，一面又有不具封建名分的非封建的諸國。這種兩面的社會實際上是不存在的；問題的真實性祇有一個。例如「周室微，唯齊楚秦晉為彊，」（齊世

家）按顧氏之說，那麼齊晉為一面，秦楚又為一面，顯然是兩種社會。因秦比楚更有可靠的材料，把它引在下面：

秦公曰，丕顯皇祖，受天命，奄有下國，十有二公不墜……。（盄和鐘）

這與詩言文王受天命奄有萬方的記載，何異？

成曰丕顯走皇祖，穆公克夾盟，先王曰左方穆成公……南國東國，至於懸塞……我爵武公……

（秦穆公鼎）

穆公鼎湮滅字太多，但其敘明禘祀之次序甚明。由穆公，自下推上至於武公，與周之禘祀同，與商之禘祀由上及下者相異。薛氏鐘鼎款識有云，「考秦世次，先武公，次成公，而穆公又其次。今銘復先穆公，次言成公，後言武公者，質諸經傳，莫不有意義。若商之禘祀，自上推之下，故長發之詩曰，有娀方將，又曰，先王元撥，相土烈烈，而終之以實維阿衡，實左右商王。此先言有娀以及契至於相土成湯而下，然後終於阿衡也。周之禘祀，自下而推之上，故雝之詩曰，既右烈考，亦右文母，蓋自烈考以上逮於文母也。」這又與周室稱王宗祖何異？

最近出版的張蔭麟教授所著中國史綱，是一部趣味滋多而自由其說的教本。他和顧頡剛先生的兩面分析相似，而沒有顧氏的忠實程度。一方面強調奴隸的來源，他方面硬把封建的外觀現象作為規定社會的指導律。他說：

封建一詞，常被濫用，嚴格地（？）說，封建社會的要素（？）是這樣：在一個王室的屬下，有寶塔式的幾級封君，每一級雖然對於上級稱臣，事實上是一個小區域的世襲政長而兼地主。照這

界說，周代的社會無疑地（？）是封建社會。（中國史綱）

這種所謂界說是隨意信手拈到的。羅馬帝國王政時代是奴隸社會，印迦帝國是氏族社會，不是都可以納入這界說裏麼？

忠實於研究態度的人，他們對於周代社會的現象方面，極力透視，可能輕下規定結論，然而因了忠實於材料，則敢於接近真實的東西，亦就可能獲得部分的真理。這是向上階段的古典派學者所具的通例，比之善於背誦教條而敢於否認材料的學人，特高一籌。我以為王國維是前項學者的代表，顧頡剛馮友蘭（見其著中國哲學史言周代社會一節）以至張蔭麟亦具雅度。

周武王時代據傳尚有八百國，比周初的林立部落大減是無問題的。這時不是封建社會，已為各家所承認。在勝殷踐奄以後，把當時的強大氏族征服了，因而獲得了更豐富的疆土，更多量的人民（氏族集團），威信遠揚，在周書裏表現得非常明顯（大誥、洛誥、多邦），其受諸夏之國的擁戴，當屬事實，至於稍遠的戎夷荊蠻則尚不能「通中國」。這亦不能判斷為封建大一統的。問題所以值得注意的，便是武王周公以後的「封國」。例如左傳、國語、史記所記的，「武王平商，封師尚父於齊營邱」（史記齊世家），「武王克商，光有天下，其兄弟之國十有五人，姬姓之國者四十人」（昭公、二八），「周公弔二叔之不咸，故封建親戚，以蕃屏周」（僖公、二四）等等。

其實，歷史沒有這樣的簡潔。在武王克商以前，周氏族已經征服了許多小氏族，作邑作邦便與封國同其意義。殷末周初早已有封國的發現過程，如「武王嗣文作邦」（盂鼎），「余唯嗣先王（文武）命，命汝丞一方弦我邦我家」（毛公鼎）。再，封國在武王周公之世，是大規模地把作邑作邦的事業發展

了，也不是前無古人，後無來者而建此「王制」。崔述亦云：

古人之文，多舉其大略。以克商自武王，故推本武王言之，甯辰以與召公對舉，則稱周公焉。其實乃陸續所封，不可概謂之武王，尤不得專屬之周公也。（豐鎬考信錄）

作邦作邑之作字，周金多爲乍，我常疑邦、封同意，讀了王國維之說而益信，又常疑作、封同意，讀了郭沫若「釋作」之說而益悟。據郭氏考據，卜辭與殷銘乍字或乍字，當認爲作字，佐以周金亦有寫作爲乍或乍者爲證。今據卜辭，「王封邑」之封字爲䢃，「我封邑」之封爲芝，則作與封，字形要素相同，祇差者封字多从丰聲罷了。因此，殷代早已在周前有封國的雛形了。例如：

其作僵容宀，允作。

隹我有作囧，受有佑，不隹我有作囧，貞弗其受有祐。（引自郭氏甲骨文字研究）

第一例、容宀二字，郭釋丘閨，若以作按封解，顯與封樹邦邑相同。

第二例、囧字郭釋猷字，證以盤庚篇「聽予一人之作猷，無有遠邇，用罪伐厥死，用德彰厥善」。所釋是否確切，且作別論，但猷在古代亦祇有作邦足以當之。全文示作邑與祇祀的關係，爲最早氏族國家的雛形。

此外，郭氏「釋作」可借爲則，把下例卜辭之作亦釋言則，頗難同意。

我其已（祀）賓作，帝降若，我不祀賓作，帝不降若。

此例非常顯明，勿須以作言則，另斷句讀。此例與「王封邑，帝若」之句相同，言我如果宗祀崇氏而作邑，帝便允諾，否則不允諾。商頌傳說亦云，「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒，古帝命武湯，

正域彼四方。」（玄鳥）

因此，周武王禋祀文王的大豐殷，所言「文王監在上，丕顯王作相，丕×王作唐」，郭釋作借爲則，亦覺不妥。他說：此「言文王不顯，武王則儀式之，文王於穆，武王則發皇之也。」

據孟鼎「武王嗣文王作邦」之句，說明周代第一要義爲建國大業，大豐殷之禋祀文王，應以作邦封國而儀式發皇文王之業爲要義，故作乃作邦之作，與封國之封同義。

周頌亦禋祀之詩，如「時邁其邦，昊天其子之」，如「維淸緝熙，文王之典，肇禋，迄用有成（城）維周之禎」，如「儀式刑文王之典，日靖四方，伊嘏文王，既右饗之」。除了言武王繼文王勝殷，綏萬邦，屢豐年，烝畀祖妣，作爲儀式發皇之業以外，便是作邦建國之業。所謂「邦之大事在祀與戎」，祀戎爲兩件古代城市國家的大業，而第三件最主要的更在邦之本身的綏端。

然而作邦作邑（如「昔先王既命汝作邑」——鄉殷）與營國封國亦有區別，其區別在殖民一點，因爲武王周公以後，不但獲得大量的氏族奴隸勞動力，使用過剩，而且姬姓周族亦從此繁殖，人口增多，其勢須殖民（如希臘羅馬）以求向外發展。所以，西周時代南至江漢諸姬，東至齊魯燕晉，產生了大規模的封國運動，從東營洛邑以至春秋初年所謂「諸侯城楚丘而封衞」，可以說是城市國家築城建國的一串歷史。（至春秋時代的築城運動，尙附加了新的要素，另外詳論）

在十數年前讀郭沫若先生的中國古代社會研究論文，反覆研究，覺得郭先生關於中國古代社會的理論根據，僅是家族、私產、國家起源論的前半部，而忽視了後半部希臘、羅馬、日耳曼三個類型的國家成立底基本材料，我以爲研究中國的古代社會，至少要依據古典國家的一般合法則性（如氏族貴族的國

家向顯族貴族的國家去發展），同時要研究各個類型的特殊合法則性（如以上兩個階段有具體性）。郭先生的缺點，其中有一個便是等視西周與西洋的古典，而一字也沒有把周代國家成立的兩個階段，提出來研究。後來始看到上書中，郭先生的「追論與補遺」，所補者確實是問題的中心，但可惜還是簡略而疏露。

我們知道周代封國之並非封建主要認為它沒有一農村為出發點」的經濟基礎；相反地它在於率領集團的氏族奴隸去開疆啓宇，以建築駕馭農村的城市，其經濟的技術條件亦非常低級。例如齊國，「太公封於營丘，闢草萊而處焉」（鹽鐵論）。鄭國是西周末年才遷國於新鄭，據左傳云封鄭時反是「艾殺其地，斬之蓬蒿藜藋而共處之」。築城以後，和當地土氏族作過盟詞：「爾毋我叛，我無強賈，毋或匄奪，爾有利市寶貨，我勿與知」。又例如楚國，據左傳史記言，熊繹為周成王封子爵，但楚國的若敖蚡冒竟在西周末年，「篳路藍縷以啓山林」，還自己在今河南湖北一帶殖民啓宇。和吳越一樣，大約經過「斷髮文身」的習俗。

周代是以姬姓氏族為中心，而聯合了其他氏族如曹姓、子姓、姜姓、己姓、姒姓、任姓諸氏族，而形成氏族聯盟，好像羅馬是以拉丁氏族為主，聯合了其他二個部落，每一大氏族，有十個氏族的庫里亞，合之為三十個庫里亞。封魯，是伯禽帶着仲、叔、季、以及東門、臧等族的聯盟；晉唐叔帶的是欒、郤、狐、趙、知、中行、范、羊舌、祁、先、胥、伯等族的聯盟；其他如齊為高、國、崔、慶、欒、陳、鮑等族；宋為、華、樂、皇、魚、蕩、向等族；衛為孫、甯、孔等族；鄭為良、游、國、罕、駟、印、豐（七穆）等族；楚為鬥、成、蔿、屈等族。周代氏族貴族的集團組織，聯盟起來，相互災患為救，在春秋時代還保存着這個制度。左傳襄公十一年記載：「凡我同盟，毋蘊年，毋壅利，毋保姦，毋留

恩，救災患，恤禍亂，同好惡，獎王室。（氏族同盟在西洋和此相似，荷馬詩言「按大氏族及部落來整頓兵士，以使大氏族可以援助大氏族，部落援助部落」。亦有「王」Kuni 指氏族盟主）或間茲命，司慎司盟，名山名川，羣神羣祀，先王先公，七姓十二國之祖，明神殛之，俾失其民，隊命亡氏，踣其國家！」

民（集團奴隸）與氏（集體貴族或氏族組織）是國家的兩個基本條件，故失民亡氏便等於亡國。這就叫做「城市與農村的特殊統一」。

周代封國乃使姬姓與非姬姓的同盟氏族，利用了過剩的集團奴隸族員去建築城市國家，但監視着這般族奴亦須本身的組織力爲之統治，那麼其「政事」自然是貴族本身的氏族組織底保存（所謂法則周公），即「羣神羣祀，先公先王」的制度。國家成立的第一階段所以其「大事惟祀與戎」，就因爲祀爲氏族共同體的組織要件，戎（戰爭）爲俘獲其他戰敗的氏族員使之降成族奴底手段。

因此西周的封國殖民，是以氏族小聯盟爲組織的，其組織即以未勝殷前的周室爲藍本。例如，上面所言鄭國「艾殺其地」的封國，其組織的共同體是一系七個宗族，所謂「七穆」；晉國的封國，其組織爲多系的共同體，而做中心的是以唐叔爲小盟主的晉國十一族。「官方定物，近名育類，昭舊族，愛親戚，明賢良，尊貴寵，賞功勞事，……友故舊。胥、籍、狐、箕、欒、郤、柏、先、羊舌、董、韓，實掌近官，諸姬之良掌中官，異姓之能掌遠官。」（國語、晉語）這無疑地是西周在文武時代建國的縮影。

在古典希臘，斯巴達等國曾把黑羅脫等國全族征服，作爲征服者的共同體底國有奴隸，但在希臘並不是典型。中國周代的奴隸則主要是氏族奴隸，所以周代封國，就把這種奴隸賜給諸國去殖民啓宇，例

姬封作爲氏族聯盟的首長魯公以殷民六族，封康叔首長以殷民七族，封唐叔首長以懷姓（狄人）九宗。左傳定公四年有一段封國內容的記載，今錄於下：

昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周，故周公相王室，以尹天下，於周爲睦。分魯公以大路、大旂、夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族：條氏、徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏，使帥其宗氏，輯其分族，將其類醜，以法則周公，用卽命於周，是使之職事於魯，以昭周公之明德。分之土田陪敦，祝宗卜史，備物典冊，官司彝器，因商奄之民（因服了魯地的土氏族），命以伯禽，而封於少皞之虛。分康叔以大路少帛，綪茷旃旌、大呂，殷民七族，陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏，封畛土略，自武父以南及圃田之北境，取於有閻之土，以共王職，取於相土之東都，以會王之東蒐，聃季授土，陶叔授民，命以康誥，而封於殷虛，皆啓以商政，疆以周索（法）。分唐叔以大路……懷姓九宗，職官五正，命以唐誥，而封於夏虛，啓以夏政，疆以戎索（法）。三者皆叔也，而有令德，故昭之以分物。……

由這段記載，使我們更不能不追索「封建」的骨肉內容，第一、所謂殷民七族，殷民六族，懷姓九宗是氏族集團奴隸，已爲學者所承認，這樣的「授民」正是「周索」的一要素。但這裏有以下的問題，從來沒有爲學者所究明過的，卽：

什麼是周索？

爲什麼在魯衛而言「啓以商政」，卽啓土利用殷政（正義云：修其教不易其俗，齊其政不易其宜），「疆以周索」，卽遵照周法而「封疆」，但在晉唐則言「啓以夏政」，不疆以周索，而「疆以戎索」

呢？

第一、爲什麼在魯衛皆言「土田陪敦」，「封畛土略」（界），但在晉唐則言「職官五正」？按土田陪敦之義，與魯頌之「土田附墉」，召伯虎敦之「僕墉土田」，大雅崧高之「以作爾庸」，韓奕之「實墉實壑」，江漢之「錫山土田」相同，郭沫若考釋爲建築城市，乃顛撲不破，先得我心之論。至於「職官五正」，前人解釋甚多，我以爲這是就懷姓九宗之中取五職爲領正，而實事生產的開明政策。但爲什麼封魯衛與封晉有別？

康誥，唐誥（已佚），伯禽或魯誥（郭沫若論魯公明保，證洛誥中有一段錯簡爲魯誥）所傳授的是什麼殖民內容呢？我們在下面一一說明。

第二、我以爲「周索」是這樣的。因爲周代是城市國家，先王「量地而立國，計制而畜民」（荀子），把氏族類別而爲兩個範疇，其一爲「惇宗將禮，稱秩元祀」（洛誥）的氏族貴族，其一爲「千耦其耘」的氏族集體「萌人」，前者君子禮於國，後者小人農居鄙。（國野與都鄙，詳見下面）其封疆之周索，即作邑作邦以區別城市與農村的經界，所謂一方面是「价人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰，懷德爲寧，宗子維城」的城市（國），他方面是「甫田」，「大田」，「百室盈止」的鄙野，以城市而支配農村，而與農村爲出發點以支配城市的封建社會，恰相反對。

第三、「彊以周索」便容易明白了。「授民」則按周索，七族、六族地集團使用，「授土」則必須劃分經界，「封建」出「君子勤禮與小人力役」的制度，即所謂「土田陪敦」，「封畛土略」，建築「宗子維城」的國（這裏不稱國家），而「大惇典殷獻民」（洛誥）。

第四、康誥，魯誥，唐誥所授之政事，主要是：

1　關於農事的：「若稽田既勤敷菑，惟其陳修爲厥疆畎。」（梓材，亦告康叔者）「汝往敬哉！予其明農哉！彼裕我民，無遠用戾。」（洛誥，當作魯誥之錯簡部分）這是古代殖民的基本任務。

2　關於營國（築城）的：「若作室家（在野），既勤垣墉，惟其塗塈茨；若作梓材，既勤樸斲，惟其塗丹雘。」（梓材）「王肇稱殷禮，祀於新邑，咸秩無文。」（洛誥簡）這是對國殖民的周室基礎。

3　關於戒盟主以下的小宗長飲酒的：「越在外服，侯、甸、男、衞、邦伯，越在內服，百僚、庶尹、惟亞、惟服、宗工，越百姓里居，罔敢湎於酒。」（酒誥，亦告康叔者）

4　主要關於統治殷民的：「小人難保，往乃盡心」，「民罔迪不適，不迪則罔政在厥邦」，因此要寬威並施，故意犯罪的，「有厥小罪，乃不可不殺」，因過誤而犯罪的，大罪亦「時乃不可殺」，所以一方面對於民要「若保赤子」，他方面，如果「寇攘姦宄，殺越人於貨，暋不畏死，罔弗憝！」又如果不服從我政而得罪，「乃其速由文王作罰，刑茲無赦！」又如果小臣別有用心以勾結殷民，「汝其乃速由茲義率殺！」（康誥）「人無於水監，當於民監，今惟殷墜厥命，我其可不大監撫於時！」如果殷民羣飲，拿來，我殺他們；「盡執拘以歸於周，予其殺」。所以，監國的道理，就在「厥亂爲民」。（梓材）其法，在於使殷民勿亂經界而居，要照文武之纇烈，當使之居一處於鄙野，「和恆四方民居師（宅衆）」（洛誥簡）。

第四、魯衞和晉有點區別的問題，並不是說根本在於社會性質，而是說晉國一開始就有點變種的傾

向。「魯衛之政，兄弟也」，「周禮盡在魯」，「齊一變至於魯，魯一變至道」，這些都是春秋時代的論著，但這些論著卻可反證魯衛殖民時代是依據西周建國的「周索」。且周代制度多因於殷禮，魯衛之地皆過去殷朝所統治過的，故云「啓以商政」，祇以城市國家的經界需要以「索」。晉國頗有區別，其地當戎狄之域，懷姓九宗亦未同於殷族習慣，其大部分戎族並未征服。據左傳記孔子言，晉唐叔法度是定貴賤，序長幼，以經緯其民的禮制，並未變更周禮無疑，但晉國和戎狄的關係，不但通婚姻（晉文公之母即戎女）而且正如晉語所言，尙有「異姓之能掌遠官」者，周金中有部國者，即魏之前身。其使用集體氏族奴隸可推想是開明的政策，因此，晉國生產力是比較高的（其庶人力於農穡），在春秋時代有「天下莫強」之稱，戰國時代的七雄，而晉國便佔居三國，這不能不說因爲沒有用「周索」以氏族對氏族的嚴格制度。我認爲古典國家的第三個階段（顯族階段，以土地爲單位），比較以晉國易於轉變，所謂「晉政多門」，亦有它的根源。關於「戎索」，我們知道的太少，不敢輕易說話，但至少可以說在當時殖民國家中它有點變通於周索。左傳襄公四年記載魏絳和戎使晉國復強，「盟諸戎，修民事，田以時」。其所言之利有五，「戎狄荐居，貴貨易土，土可賈焉，一也；邊鄙不聳，民狎其野，穡人成功，二也，戎狄事晉，四鄰振動，諸侯威懷，三也；以德綏戎，師徒不勤，甲兵不頓，四也；鑒於后羿，而用德度，遠至邇安，五也。」這樣看來，晉國與戎狄的關係，是和魯衛與徐戎淮夷的關係不同，它曾採取易貴貨賈土地的巧妙殖民的辦法。因此，「疆以周索」（所謂魯人三郊三遂）似是在城以外之野鄙須被徹底統治着，使殷民狎於野而不亂，至「疆以戎索」則似是在野的懷姓九宗，被任用着他們的自己職官（遠官），且與未征服的其他諸戎妥協。

以上所言，乃就西周魯、衛、晉唐之封國而說明西周城市國家之發展，因便於研究，遂反覆利用左傳之材料，實則據此並不能說明眞實的西周歷史。我們須在最可靠的材料中，進而論證才是。

西周殖民封國，首推作新大邑於「東國」洛。這大抵是封國的進步制度，可以說比過去作豐，作鎬的封樹程度發展了，東國洛所以名之曰新邑洛，顯然表示了新的周室，達過所謂「舊邦維新」的階段。這大抵是採用了「積土爲封」的土城建築法，我以爲洛邑名曰「成周」，亦是以成(城)的要件爲理由。這個新邑，是經武王與周公兩世而成，乃使殷民服役，「太保(召公)乃以庶殷攻位於洛汭」，「厥既命庶殷，庶殷丕作」。(召誥)

「東國」之見於周書者甚多，可以說是西周初年的中心問題，甚至於把營東國的錯簡置於大誥之篇。第一因爲這個新國的成立是劃階段的，第二因爲庶殷，殷餘民，蓋殷這一大氏族俘奴實難統馭，經過三叔勾結殷民叛周，周室益加注意，僅僅用三監之制是不足以受民受土，必須建立一個古代的城市與農村底嚴密制度，使城市統治農村；具備了這樣的「都鄙有章」底國家，才能使「俊民甸四方」。

因了殷民「太險」，所以要作大邑，完成治民之美政，所以說，「……用顧畏于民碞(險)，……王來紹上帝，自服於土中。且曰，其作大邑，其自時配皇天，毖祀上下，其自時中乂，王厥有成命，治民今休。」(召誥)

有了新的城市(東國)，周族(我宗)爲禮於國，殷民便可勤力於野，所以說，在「大相東土，其基作民明辟」，「四方迪亂，未定於宗禮，亦未克敉公功。迪將(大)其後，監我師工，誕保文武受民，亂爲四輔。」(洛誥)

武王勝殷，置三監（管、蔡、霍）於殷之四周，監視殷民。當時商邑尚在，殷民族的國家組織猶有依賴，所以武庚才能叛周，變亂由「商邑」出發，以至於反「鄙」周邦。例如：

予其曰：惟爾洪無度，我不爾動，自乃邑。（多士）

殷小腆，誕敢紀其敍。天降威，知我國有疵，民不康，曰予復，反鄙我周邦。（大誥。鄙野與都國對言）

所以，周公東征以後，便使殷民脫離城市，完全做了「穡夫」，故曰，「予永念曰，天惟畀殷若穡夫」。為了執行這一任務，他便作東國洛，西遷殷餘民到這裏鄙居而為集體穡夫。

告爾多士，予惟其遷居西爾。……時惟天命，無違，朕不敢有後，無我怨！

肆予敢求爾天邑商（卽遷洛之意），予惟率肆矜爾。　移爾遐逖，比事臣我宗，多遜。

告爾殷多士，今予惟不爾殺，予惟時命有申。今朕作大邑於茲洛，予惟四方罔攸賓，亦惟爾多士，攸服奔走臣我，多遜。（多士）

西周封國，洛邑為「東國」，此外據周金，與大雅尚有「南國」、「北國」。其封國之內容相同。

王在豐，命太保相南國，師漢砧守南，命燕（？）侯保，用賚貢走百人。（周太保玉刀）

「王令中先相南國」。（中甗）「率夷伐南國東國」。（成鼎）

亹亹申伯（姜姓），王纘之事，於邑於謝，南國是式……

王命申伯，式是南邦，因是謝人，以作爾庸（墉）。王命召伯，徹（經界）申伯土田，王命傳御，遷其私人。

申伯之功，召伯其營，有俶（始）其城，寢廟既成……。（大雅崧高）

這種封國，是與營洛，封魯、衛、晉唐，實出一轍。

第一、封國即築城之義，所謂「有俶其城」，「以作爾墉」，是殖民的前提。

第二、殖民之道，須分經界。「宗子維城」，乃封疆之內的宗禮，所以要「徹土田」別於城市，即荀子所謂「君子域是域（國）」，外斯民也」。此與周公營東國，魯之「土田陪敦」，衛之「封畛土略」乃同一道理。魯頌亦云「乃命魯公，俾侯於魯，錫之山川，土田附庸」。

第三、使用族奴。這裏所謂「因是謝人」，即將謝族作爲國有奴隸，而與魯之「因商、奄之民」相同。這裏所謂「遷其私人」則與魯之所分殷民七族，帥其宗氏，東國洛之遷殷民居鄙相同。

西周征服淮徐，見於大雅者，亦稱「南國」（惠此南國）。江漢篇云，「王命召虎，式辟四方，徹我疆土」，「告於文人，錫山（墉）土田」，常武篇云，「仍執醜虜」，可與上文相證。

關於南國的文獻，周金中有召伯虎殷，其記載甚爲寶貴。召虎即召伯虎。詳見兩周金文大系一四五頁之解釋。內云「有嗇有成」，即有祇有城之意，「祇敬」之意甚明，即有宇廟禮祀之謂；「有成」乃築城之謂。全意，郭沫若先生轉釋有底其成之說，與原義未合。崧高所謂「有俶其城，寢廟既成」即此所謂「有祇有成」之同義詩。郭先生引小雅黍苗「召伯有成，王心則寧」爲證，其於史實之探原比擬頗爲嚴愼，而前文尙有「肅肅謝功，召伯營之，烈烈征師，召伯成（城）之」，則明顯地說明營國起城之事，營謝至明，而征師築城，與韓奕之「溥彼韓城，燕師所完」者正同。

封韓侯北國，其殖民的經濟狀況和鄭國「斬之蓬蒿藜藋而共處之」相似，不過是這樣的生產條件：

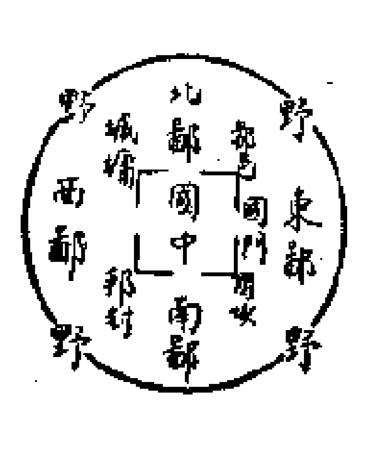
「川澤訏訏，魴鱮甫甫，麀鹿噳噳，有熊有羆，有貓有虎。」（韓奕）

韓國亦如其他封國，首先以築城為「封建」第一義，所謂「實墉實壑」，並且封給追貊族奴，經界農村之土田。

溥彼韓城，燕師所完，以先祖受命，因時百蠻。王錫韓侯，其追其貊（追貊之氏族，如殷民六族，七族），奄受北國，因以其伯。實墉實壑，實畝實籍（藉）。（同上）

此外，大雅蒸民有云，「王命仲山甫，城彼東方。」關於征服玁狁族，小雅鹿鳴亦有紀載，「王命南仲，往城於方。……天子命我，城彼朔方，赫赫南仲，玁狁於襄。」下言「執訊獲醜」，當亦是作族奴看。這些文獻已到了宣王時代了，但「城市——國家」這一學說用語和周史是相適應的。

城市與農村的分裂，名目不同。言城市，或云城墉，或云邦封，或云國、城，或云都、邑、宅；言農村，或云鄙，或云野，茲以圖示之於左：



第六章　周代「城市國家」及其亞細亞特性

第一節　國與城同義、邊國的歷史性

前章所言封國殖民之歷史，應當是了解中國古代國家的基本知識。實在講來，西周之際，除殷周氏族進入農業生產的領域，其餘千餘個氏族都尙在極幼稚的野蠻下期或中期。例如，魯字周金字形頗多，但都具鳥形，，鄭字作鸞形，燕字作玄鳥形，惟周字象田。所以，西周封國，建邦啓土，乃古代殖民（非現代殖民意）啓山林，闢草萊，到這些圖騰遺跡的地方，建築城市國家（歷史上第一次的分裂），因而其所封國之名多具國家起源的條件，從「邑」字，姬姓之國如郕、郜、酆、郇、邗、邢、鄭（以後加邑），異姓之國如鄒、邳、鄶、郯、小邾、郳、鄀、鄅、鄫、鄟、邦等。這和希臘古代的商業殖民稍異，而有類於羅馬領土的殖民。

周代之封國與其他氏族部落所建立之國，都是在氏族圖騰的部落上建營國家，這一轉變是氏族部落到國家起源的必然歷史發展，中外之形態有異，而其法則相同，學者間要求跳過國家起源與成立的歷史，而天降封建社會之說，實在是未可原諒的大錯。這其間的消息，我們可以周金文中國名的轉變，窺視出些端緒來。例如鄒國在金文中爲「炎」，春秋稱郯，其他鄶國原作會（見員卣）；鄭國原作奠（鄭義伯匜），邢國原作井（周公敦），邗、鄂國原作噩（噩侯鼎），邛國即江黃之江（伯戔盦），鄀國即鄀國

（鄀公放人鐘），莒國卽酈（魯太史申鼎），鄧國卽鄩（鄧孟壺），許國卽鄦（許子鐘），鄶國卽會（曾大保盆），邾國原作鼄（朱公牼鐘），邿國作寺（邿伯鼎），其他如郲國之爲萊釐，燕國之轉爲郾或匽，陳之爲塦（齊田氏）皆是。這些國家都是在「邑」的經濟形態上成立起來，且「作邑」皆就其原來的圖騰廢墟開始，鄭、鼄、鄩、邿、萊其一望而知者，周金師寰殷之「東鹹」，卽東國，國之从邑乃原始的遺跡。

現在我們要研究周代的「國」是什麼歷史性。

上文已經交待過，國卽或，卽成；邦卽封，卽作。故作邑作邦，卽作國；營國封國卽營城封城。封建外表是漢儒製作的，但這或者有人以爲我們在這裏弄古拆字，未可深信。那麼，我們當依據歷史法則，研究一下區分歷史總矛盾的城市與農村之關係，因爲據文獻所示，歷史的矛盾可以總括於城市與農村二者對立的各時代形態中。這一法則，讀者如欲了解，可參考科學著作，恕作者在此地不敍述公式。然而有一段最近所發現的遺著，卻不能不介紹出來，以爲我們研究問題的張本。

中國古代社會的亞細亞性，據文獻所示，還有城市與鄉村之不可分裂的統一：「古典的古代歷史，是城市的歷史，建築在土地私有制及農業之上的城市歷史；亞細亞的歷史，在城市與農村底特殊不可分裂的統一（在這裏，大城市僅能視爲諸侯的營壘：經濟制度的贅瘤）；在中世紀（德意志時代）農村本身成爲歷史出發點，這歷史底繼續發展，嗣後便進於城市與農村的對立形態中，近代史乃是城市關係之侵入農村，而非如在古代，是農村關係之侵入城市。」

以上文獻稍不同於經濟學批判序中之系列，「亞細亞的」在上書中列在「古典的」之前，而這裏則

列在「古典的」之後，從可知「亞細亞的」是可以在「古典的」前後隨意排列着的，文義上是和「古典的」相當。然而這一城市與農村特殊的不可分裂的統一，又作何解？在我看來，諸侯（古代的貴族）的營壘所以能夠維持着統治農村的歷史，就主要在於保存了嚴密的過時的氏族制度組織，（儒家所尊之公族諸侯、公族大夫的「禮」）而約束了典型的城市國家的發展。在這裏，土地私有（國君之富以地對）是所謂「國有」，即「諸侯有國」的公族所有，而直接生產者通過於氏族集團的（不完全典型）是集中於所謂「千室之邑」「室家之盛」的「室」，故「景命有僕，從爾孫子」之萬世奴隸生產者亦爲國有，或爲氏族貴族君子所有，統領這些奴隸生產者則是「大夫有家」「大夫之富，有宰食邑」的大夫。

兩種氏族紐帶約束着私有制的發展，不但土地是國有形態（貴族宗子所有），生產者亦係國有形態（周代與希臘稍異者，奴隸買賣不常見）。在上的氏族據有城市，在下的氏族奴隸居於農村，兩種氏族紐帶結成一種密切的關係，而難於結連於土地，未能向古典國家的第二階段發展，形成了城市與農村特殊的統一。這些道理，我們將在後面逐步來證明，這裏先把一個容易解答的問題——當做諸侯營壘的大城市形成經濟制度的贅瘤，加以解答。

著者曾接得聞一多先生的一函，他認爲著者研究的周代城市國家一問題，異常珍貴，他抄錄了一段詩經通論中的材料，以爲補充。今錄於下：

公侯干城（兔罝）傳『干扞也。』箋『干也城也，皆以禦難也。』

之屏之翰（小雅桑扈）傳『翰幹。』箋『王者之德，外能捍蔽四表之患難，內能立功立事，爲之楨幹。』

王后維翰（大雅文王有聲）傳「翰，榦也」箋「王箋爲之榦者，正其政教，定其法度。」

大宗維翰（大雅板）傳「翰，榦也。」箋「宜當用公卿諸侯及宗室之貴者爲藩屏垣榦，爲輔弼。」

維周之翰（大雅崧高）傳「翰，榦也。」箋「入爲周之楨榦之臣。」

戎有良翰（同上）箋「翰，榦也。申伯入謝，徧邦內皆專，曰女有善君也。」

召公維翰（大雅江漢）箋「召康公爲之楨榦之臣，以正天下。」

說文曰「韓井垣也。從韋，取其帀也。倝聲。」相承皆用幹。韓垣聲近蓋本一語。韓爲凡垣之通稱，而許君以爲井垣專字，非也。詩翰字皆爲韓（幹）之假借。桑扈篇「之屏之翰」，翰與屏並舉，板篇「价人維藩，大師維垣，大邦維屏，大宗維翰，……宗子維城，」翰與藩垣屏城並舉，崧高篇「維周之翰，四國於蕃（藩），四方於宣（垣）」翰與蕃宣並舉，皆複文也。說文曰「廦，垣也，」廣雅釋室曰「廦，垣也，」是辟亦有垣義。文王有聲篇四章曰「四方攸同，皇王維辟」，辟訓垣，翰亦訓垣，翰與辟亦複文也。崧高篇紀申伯築城之事，又曰「戎有良翰」，猶言汝有良城耳。江漢篇「召公維翰」，與文王有聲篇「王后維翰」，板篇「大宗維翰」，句法並同，翰亦皆訓爲垣。本篇「公侯干城」之干，則閈之省。閈亦韓也。知之者，韓訓垣，閈亦訓垣。文選西京賦注引蒼頡篇「閈，垣也。」閈韓皆訓垣，而韓今字作幹，故楚辭招魂「去君之恆幹

些」，舊校幹一作閈。本篇以『干城』並舉，猶之板以『大宗維翰』與『宗子維城』連言，干也，翰也，皆幹之借字也。諸翰字傳皆訓為幹，字或作幹，箋皆釋為楨幹，胥失之。干傳訓為扞，以名詞為動詞，失之尤遠。箋語為讀盾之干，假若可通。不知盾之與城，鉅細懸絕，二名並列，未免不倫。以是知其不然。

上面胡先生的話，可以證明周代的城市性質，今再用周代「遷國」的材料予以證實。

「遷國」是中國古代社會的一個特別現象，因為兩種氏族紐帶的強固結合，土地未能私有，使遷國易於實行。我們知道，周代的國即城，所以周代「遷國」即遷城。這該不是封建的意思吧？周初，居邰。公劉遷於豳，一作邠。大王居岐。文王作邑於豐。武王居鎬復遷九鼎於郟鄏，成王成之，謂之王城。周公營東國洛，謂之成周。有名的平王東遷，即大規模的遷國，居王城。敬王又遷成周。春秋至赧王，周分為二，王居王城，惠公居成周。

除周以外各國亦然。例如，鄭在東遷以前，國於濟洛河潁之間，謂之「新鄭」。在春秋時代，鄭因災，還有「遷國」之說，「里析告子產曰，民震動，國幾亡，吾身泯焉，弗良及也。國遷其可乎？子產曰，雖可，吾不足以定遷焉」。（左傳，昭十八）又如，齊都薄姑，遷於營邱。晉本都唐，後都曲沃，景公遷於新田謂絳。荊楚初南下都丹陽，武王遷於郢，昭王又遷於鄀。秦本居秦谷，莊公居大丘，文公居汧渭，德公遷於雍，獻公遷櫟陽，孝公遷咸陽。衛本都朝歌，懿公為狄所滅，後諸侯城楚丘而「封衛」，成公又遷於帝丘。其他如陳，蔡，許，在春秋皆遭滅，但皆因了「存小國」之禮，都被諸侯所復「封」。所以穀梁傳云「遷者猶未失其國以往者也。」

這樣的遷國，在歷史上說明了一種階段，卽西周始終沒有達到典型的「顯族」階段（以土地財產爲單位，擣破了第一期的氏族組織單位）。研究中國古代社會的發展史，不能忘記了古典國家發展的這一基本法則（在家族、私產、國家起源論裏，後一部的主要法則，卽以說明希臘、羅馬、日耳曼三個典型國家的這種轉變爲中心）。郭沫若先生卽沒有注意這點，所以他前在其所著中國古代社會研究中，規定春秋爲封建社會，後又以春秋戰國爲轉變時代，而觀念非常含混。我同意轉變一語，但轉變也者是指古代社會本身從第一期到第二期的轉變，至於轉變爲什麽難產，待在後面詳敍。

西周是古代國家的維新歷史。以氏族爲基礎的所謂「宗周」，在「宗子維城」與「千耦其耘」的城市與農村二者關係下，建築了宗統的政權，而成爲姬姓中心的古代聯盟制。一直到周氏族率領七姓十二族東遷爲止，城市是在政治上發生着第一階段的主要作用，而維城以爲楨榦的宗子沒有像西洋的貴族，立足於土地私有制之上，所以「公食貢」的宗子（國君）以遷城作爲遷國論。限於這種關係上而言，城市在經濟上成爲贅瘤的地位。（「遷國」在其他亞細亞古代社會皆有明證，不僅周代。）

第二節　周代城市與農村的關係（國野、都鄙）及其歷史悲劇

如果說殷朝已開始奴隸制，由其「兄終弟及」與傳代制度的並用，以及濫殺俘虜的制度看來，那麼其國家形態，再不能文明過於希臘的「英雄時代」（軍事長官稱王稱侯），因爲「在英雄時代的希臘制度中，我們仍發現古氏族之尙有活力，但我們也見到破滅它的要素之開端：父權制及財產之由兒子繼承，藉以促進家族財產的蓄積，……王政之最初萌芽的形成使富的差別影響於制度；奴隸當初限於戰爭

的俘虜，但已作了役使部落員及氏族員的準備，部落間的鬥爭，已因爲獲得家畜，奴隸，財寶，作有組織的掠奪，而成了一種正常方法。」

周代合法地錫田、錫家、錫臣、錫人、錫邑的制度就顯然發展，「視保護這種神聖化的財產爲人間社會的最高目的，且把逐漸發達中的獲得新財產的新形態，卽在繼續增加中的富的新形態，與以社會普遍承認之印證。」「新」字在周代祇有「新邑」，「新民」爲證。

西周雖然祇立足於國家成立的「維新」階段，仍以氏族組織爲基礎而營國封國，但其規模則已具備了文明社會的條件，「文明使一切已確立的分業加強而增劇，尤其是激成了城市與農村的對立，如古代都市握有對農村的經濟支配（與中世紀農村握有對城市的支配相反）。」周代的營國封國，無疑地是歷史第一次城市與農村的分裂。

周金中有一段寶貴的記載：

「侯氏錫之邑二百又九十又九邑，與鄩之民人都鄙。」（子仲姜鎛）按鄩卽邦名。

這是都鄙對言最可靠的材料，但由這裏我們尙看不出其中的輪廓。我們的研究，關於周代的城市農村，是大體上知道了的，卽，在所謂封疆之內者，謂之「國」，其封疆之外者謂之「野」，國亦曰都，野之範圍則曰「四鄙」。古之所謂封國這樣的第一次劃分城市與農村的區別，是研究中國歷史的學者所沒有預料到的。

古代所謂「神民不糅」，嚴分兩個地域，等於說貴賤之別，乃「絕天地之通」，故荀子復古，法不後二王，要以西周之制爲據，他說，「有天地而上下有差，明王始立而處國有制（制謂別）……故先王

惡其亂也，制禮義以分之」。「王者之人，……聽斷以類」。「人何以能羣，曰分」。（王制）「君子旣得其養，又爲以別，曷謂別，曰，貴賤有等，長幼有差，貧富有稱者也。」（禮論）這是把「富的新形態」的合理化，規定而爲普遍的原理，但這種大分別的類型，究竟指什麼呢？說來說去，原來是城市與農村的分裂，故又曰，「人域斯域（國），士君子也；外（野）是民也。」君子居國，庶民居野（周逸書言農居鄙），不在於簡單的分居，而在於支配關係，故又曰，「不法禮，不足禮，謂之無方（域）之民，法禮足禮，謂之有方（域）之士」。以君子勤禮小人盡力而言，其隸屬關係則爲「君子以德，小人以力，力者德之役也。」（富國）所以，城市統治着農村。

這些材料，是「普遍承認」的東西，故有理想化之體系，但我們在周書所見到的「東國洛」，正是這樣的制度。當「天邑商」存在的時候，殷人可以「自乃邑」而叛國，鬧到「反鄙我周邦」，在周公口中是如何以「鄙」爲一種天翻地覆的大事；而當「作大邑洛於茲」，使殷餘民「天棐若稽夫」的時候，矜罰殷民離開商邑，而遷到洛之四鄙而「比事臣我宗」，便一切「時惟天命」，亦就在那裏規規矩矩地有土可耦耕，有豐年可期待了，所以結論曰：「爾乃尚有土，爾乃尚寧幹止」，「爾厥有幹有年於茲洛」。（參看多士）

周禮天官冢宰亦無意中暴露了國野對立的祕密，說：「惟王建國，辨方正位，體國經野，設官分職，以爲民極」。秦漢儒家渲染幾方千里，固然不可信徵（匠人篇謂「營國方九里」），但他把城市之別於鄙野，說得有聲有色；則可以看出一些貴賤之分。如地官大司徒說，「日之至景，尺有五寸，謂之地中，天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也。然則百物阜安，乃建王國焉，制

其畿方千里（？），而封樹之。」

這種「體國經野」的制度，左傳昭元亦云，「引其封疆而樹之官，舉之表旗而著之法令。」（表旗，正義釋爲「以表貴賤」）

詩鄘風言「諸侯城楚丘而封衞」，其封國乃築城，城市之外爲農村之「桑田」。所封樹者，仍用榛栗，椅桐梓漆，可見其尚非中古城垣。且楚宮與楚室對言，亦證「室」乃奴隸成員之數。按左傳閔公二年所紀，那些狎野居鄙之民爲「衞之遺民男女七百有三十人，益之以共滕之民爲五千人」，以臣事法禮足禮的戴公（衞之公族首長）。詩中營國的形容與地官大司徒相似。

定之方中，作於楚宮，揆之以日，作於楚室。樹之榛栗，椅梓桐漆，爰伐琴瑟。

升彼虛矣，以望楚矣。望楚與堂，景山與京。降觀於桑，卜云其吉，終然允臧。

靈雨既零，命彼倌人，星言夙駕，說於桑田。匪直也人，秉心塞淵，騋牝三千。

國與都有時同用，有時區別。但區別則是春秋以後的事，而並沒有像儒家周禮的那樣授田的圖案；而鄉遂，都鄙，邦國的經界，在周禮遂人，小司徒，大司馬，匠人諸篇，亦互相矛盾，不足信徵。但其所謂「凡造都鄙，制其地域而封溝之，以其室數制之」，所謂「凡建邦國，以土圭，土其地，而制其城」，頗與古義相合。

土其地則云野，制其域則云國。都鄙之界封溝出地與域，所謂「室數」者乃奴隸之氏族集體單位，封域於封疆之外。

國都與野鄙之分，墨子有「國中之衆」與「四鄙之萌人」對言，國都與衆室對言，有如「攻人之國，

伐人之都」，「亂人之家」。（見兼愛篇）。孟子的材料頗多。例如說：「域民不以封疆之界，固國不以山谿之險」。「士皆欲立於王之朝，耕者皆欲耕於王之野，商賈皆欲藏於王之市矣」。「請野九一而助，國中什一使自賦」，「在國曰市井之臣，在野曰草莽之臣」。「不信仁賢則國空虛」。「他日王謂時子曰，我欲中國（國中）而授孟子室」。君子居國，小人居鄙，所以孟子說，「將爲君子焉，將爲野人焉？無君子莫以治野人，無野人莫以養君子。」又說，「今居中國（卽國中），去人倫，無君子，如之何其可？」國野區分甚嚴，國界有國門，爲關譏之征，所以「萬章曰，今有禦人於國門之外者，其交也以道，其餽也以禮，斯可受禦與？」孟子答覆畢戰所問的的井地，除了可疑的井田以外，可以看出兩點，一卽國中與野之分在戰國猶殘存，一卽此制正在毀滅中，所以他說：「君子反經，經正則庶民興，庶民興則無邪慝矣。」這樣講來，孟子所謂之經界，正周禮「體國經野」之區分，倒不是什麼井田制。

據左傳（昭公二十）紀載，國中亦與鄙野對立。「縣鄙之人，入從其政，偪介之關，暴征其私。承嗣大夫，強易其賄，布常無藝，徵斂無度，宮室日更，淫樂不違。內寵之妾，肆奪於市，外寵之臣，僭令於鄙。私欲養求，不給則應（罪），民人苦病」。這是說把「鄙人」抗役應差，經過國鄙之關界，還要暴征。國中之市有內妾肆奪，國外之鄙有外臣僭令妄爲。民人苦痛，可以和詩經的怨言相對研究。

「國」之封疆近郊地，外斯則鄙，可證以冉求獻策報齊之故事；「齊之師師伐我（魯），及淸。季孫謂其宰冉求曰，齊師在淸必魯故也，若之何？求曰，一子守，二子從公禦諸境（言三桓一守，二在鄙外境上禦之），季孫曰，不能。求曰，居封疆之間（卽國門），季孫告二子，二子不可。求曰，若不可，則君無出，一子帥師背城而戰，不屬者非魯人也。……」（左傳，哀公十一）。

至於國鄙二者範圍之大小，據云國三鄙五，國語管仲答桓公問，「昔聖王之治天下也，三其國，而五其鄙。定民之居，成民之事。」

大約在春秋時代，這種城市與農村的經界，因大夫階級執政，而漸趨變動，因此古代城市國家的維新制度，卽不以土地私有爲基礎而以土地國有爲基礎所劃分之上下貴賤經界，進入了歷史的悲劇中。所以，齊桓公問成民之事若何？管仲答曰：「四民不雜處。……處工就官府，處商就市井，處農就田野。」（齊語）這可與子產之政，使都鄙有章，田有封洫，廬井有伍，相爲印證，是以值得孔子贊爲仁人，惠人。

周代所謂「遠官」大約爲治野的如「田畯」之類，子產對於奴隸逃亡，亦有治野之人才，「裨諶能謀，謀於野則獲」（左傳襄卅）晉魏絳和戎之利，其一卽「邊鄙不聳，民狎（安）其野，穡人成功」（襄四）。「楚囊瓦爲令尹，城郢，沈尹成曰，子常必亡郢……諸侯卑，守在四竟。愼其四竟，結其四援。民狎其野，三務成功。民無內憂，而又無外懼，國焉用城？昔梁伯溝其公宮而民潰。民弃其上，不亡何待？夫正其疆埸（卽封疆國經界），修其土田，險其走集，親其民人，……又何畏焉？」（昭公，二三）

城市的神聖性在於氏族君子所居之故，如小雅瞻彼洛矣云：

瞻彼洛（東國）矣，……君子所至，福祿如茨，韎韐有奭，以作六師。

瞻彼洛矣，……君子所止，鞞琫有珌，君子萬年，保其家室。

瞻彼洛矣，……君子所止，福祿旣同，君子萬年，保其家邦。

至於鄙野呢？

墨子說：「禮，貴者公（氏族貴族），賤者名（如臧獲）。」鄙夫當亦賤者之名。孔子說：「吾少焉賤，故多能鄙事，」又說，「有鄙夫問於我，我叩其兩端而竭焉。」曾子說，「君子……出詞氣斯遠鄙倍矣。」因此，國野、都鄙之對立，必然形成君子小人的貴賤大別，樊遲請學稼學圃，孔子斥爲小人，而以不學禮爲戒，曰「上好禮則民易使也。」

城市與農村的對立，以及城市對於農村的高度剝削，在西周時代便產生了歷史的悲劇，例如大雅民勞說：

「民亦勞止，汔可小康，惠此中國，以綏四方。無縱詭隨，以謹無良！式遏寇虐，憯不畏明，柔遠能邇，以定我王。」中國卽國中，舊註謂京師，實畫蛇添足。這是說城市國家謹防無良不安的話。

「民亦勞止，汔可小休，惠此中國，以爲民逑。無縱詭隨，以謹惛怓！式遏寇虐，無俾民憂，無棄爾勞，以爲王休。」這是謹防惛怓作亂的話。

下面三首爲，「惠此京師，……以謹罔極，……敬愼威儀，以近有德」，「惠此中國，……以謹醜厲」。「惠此中國，……以謹繾綣」，都是內防幸臣，外防小人的話。

大雅生民板章，把古代城市的性質說得很確，如果城壞，都鄙之經界失封，便使貴族成爲孤家寡人了，這是何等嚴重的悲劇題材！「价人維藩，大師維垣。大邦維屏，大宗維翰。懷德維甯，宗子維城。無俾城壞，無獨斯畏。」以上兩詩的時代，雖難確定，但似對於武王東征以後至西周中葉的社會問題而言，未必爲刺厲王之詩。

但悲劇的嚴重性，還不止於像武庚鄙周叛亂以後，城市森嚴如前面所云者，實在自西周中葉以來，已經成了所謂「左之右之，君子宜之」，而秉國之均的城市大師大人，成爲人民眼中的「鞠訩」、「大戾」，如小雅節南山一章即詳此情。

尹氏大師，維周之氐，秉國之均，四方是維，天子是毗，俾民不迷。不弔昊天，不宜空我師（衆）！

不弔昊天，亂靡有定，式月斯生，俾民不寧，憂心如酲，誰秉國成，不自爲政，卒勞百姓。

國中的價人貴族這樣地作威作福，野鄙的氏族集團萌人亦就怨恨起來，雖然怨詩並不是導入更深刻的悲劇矛盾中，但卻不能不使在鄙野畜養的氏族奴隸追念過去自己未征服以前的邦家，祈父篇有以下的詩：

黃鳥黃鳥，無集於穀，無啄我粟，此邦之人，不我肯穀，言旋言歸，復我邦家！（黃鳥）

（下言「復我諸兄」，「復我諸父」，即是向天要他自己的自由邦家的宗族。）

我行其野，蔽芾其樗。昏姻之故，言就爾居。爾不我畜，復我邦家！（我行其野）

這裏是野人鄙夫的供狀。所謂「昏姻之故」指氏族集體的「室家」，若要是一種個別的直接生產者，便逃走遠去，而血族紐帶則不能不「言就爾居」，然而如果勞動力的再生產連「畜」的程度也失掉，無怪他們（如像殷民七族，六族，商奄之民，懷姓九宗）夢「邦家」之黃金時代了！

農村的奴隸生活求「畜」而不得，反之城裏的貴族是怎樣的生活呢？野鄙是「蔽芾其樗」，「芃芃其麥」，「大田多稼」，「倬彼甫田」，反之城市是怎樣的使命呢？

城市，如小雅桑扈所言：「之屏之翰，百辟（君）為憲，不戢不難，受福不那！」

在城市的「振振公族」，則又如都人士所描寫者，是何等的闊綽！

彼都人士，狐裘黃黃，其容不改，出言有章，行歸於周，萬民所望！
彼都人士，臺笠緇撮；彼君子女，綢直如髮，我不見兮，我心不說！
彼都人士，充耳琇實；彼君子女，謂之尹吉，我不見兮，我心苑結！
彼都人士，垂帶而厲；彼君子女，卷髮如蠆，我不見兮，言從之邁！
匪伊垂之，帶則有餘，匪伊卷之，髮則有旟，我不見兮，云何盱矣！

農人被食以「陳」（不要的東西），而城市公族呢？

曾孫之稼，如茨如梁；曾孫之庾，如坻如京。乃求千斯箱，乃求萬斯箱。（小雅甫田。此表示富之蓄積，當做權力手段）

不稼不穡，胡取禾三百廛兮？不狩不獵，胡瞻爾庭有懸貆兮？彼君子兮，不素餐兮！（伐檀）

悲劇的對照呀，城市統治着農村！然而周代公族國家的滅亡亦同時埋伏在這裏。

第三節　春秋國家及其「耦國」制度

我們知道春秋時代，同姓的氏族國家據左傳富辰言共二十八國，計魯、管、蔡、燕、衛、曹、滕、郕、霍、毛、聃、郜、雍、畢、原、酆、郇、邗、晉、應、韓、凡、蔣、邢、茅、胙、祭、吳。此外據馬氏通考所集，姬姓者，還有二十六國鄭、東虢、西虢、隨、芮、賈、單、息、滑、虞、周、甘、頓、

巴、唐、召、尹、北燕、胡、劉、耿、魏、溫、焦、邢、楊。

異姓氏族國家，據馬氏考，四十四國，宋、箕、齊、許、紀、州、申、秦、穀、葛、徐、梁、麇、鄭、邳、黃、陳、杞、越、鄅、沈、楚、荊、夔、薛、鄀、小鄀、宿、郳、須句、任、顓頊、莒、南燕、鄧、舒、舒鳩、蓼、六、偪陽、鄘、夷、羅、鄀（還有一個向國，見瞿同祖考）。其爵而不具姓的八國，譚、茲、宗、萊、杜、賴、鍾吾、蘇。爵姓全失的二十六國，戴、鄅、貳、軫、絞、牟、遂、權、陽、共、冀、道、栢、厲、項、英氏、江、巢、庸、崇、舒庸、邿、鑄、亳、房、桐。

在春秋時代據典籍所載的，各氏族單位，至少有一百三十二國，（或云一百八十國）失逸的還不知多少。這樣氏族國家的彙存，仍然滯留在古代社會氏族貴族階段。

古代社會開始都是經過氏族貴族的階段，周代亦沒有例外，所謂「天子建國，因生以賜姓，胙之土而命之氏，諸侯以字爲謚，因以爲族。」在西洋這個階段以後，便繼以顯族階段，例如雅典，從克來斯特納，否認了氏族舊基礎，而代以新組織，不以血族爲標準，而代以地域爲標準，前者爲氏族，後者爲領土。在羅馬，王政廢止以前亦實行了這樣新的階段的制度。「所謂新的財產貴族在和舊的部落貴族不可合致的限度內，遂永遠使後者退到後方（在雅典，在羅馬，並在日耳曼人中）」。然而在周代事情有些特殊，因了深沈地保存着氏族死殼，束縛着城市國家的發展，氏族貴族告止的階段，同時便是古代社會結束的階段，沒有典型的顯族階段，因此，周代在長期的領土所有權轉化過程中，在東遷以後，走了逐漸下移分化的路綫，而不像雅典的革命立法，使氏族基礎讓位於地域基礎。例如宋國官宰還皆宗族系統，「華元爲右師，魚石爲左師，蕩澤爲司馬，華喜爲司徒，公孫師爲司城，向爲人爲大司寇，鱗史爲

少司寇，向帶爲大宰，魚府爲少宰。……」一華，戴族也，司城莊族也，六官者皆桓族也。」（成十五）

在希臘社會，顯族土地私有佔居支配的地位時，打破了氏族組織，這正是城市的建立階段，所以說：「高峻的城牆，氣勢森嚴地圍繞着擁設堡壘的都市，這樣子並不是無謂的：廣開着大口的濠表明是氏族制度的墳墓，而它塔則聳立在文明之峯！」（起源論）

然而周代則始終維持着氏族宗法制度，根據着「宗子維城」的理由，「之屏之翰，百辟爲憲」，而統治農村的氏族稱夫，而沒有土地私有的制度。

城市的壁壘，在中國古代社會，是由氏族社稷的壁壘所約束，社會上雖有都鄙之分，而在經濟上則形成農村與城市不可分裂的統一，因此「諸侯成爲贅瘤」，政權逐漸必然由諸侯而大夫，由大夫而陪臣。我相信，亞細亞的這一特性，是值得學者注意的，由此研究，只有更接近於眞理，不會更加錯誤。

過時的氏族枷鎖之於中國古代社會之束縛，猶之乎過時的天皇枷鎖之於日本資本主義之束縛。所以，「周室微，唯齊楚秦晉爲疆」（齊世家），春秋戰爭一方面滅國絕祀，他方面則由霸者繼承周室的死殼，與滅國繼絕世，形成了一個死活的矛盾。由於氏族古制的保存，使社會的變革，難於明朗化，走了長期轉變的道路。

天下有道，禮樂征服自天子出。自諸侯出，蓋十世希不失矣，自大夫出五世希不失矣，陪臣執國命三世希不失矣。天下有道則政不在大夫，天下有道，則庶人不議。（論語）

春秋就是這樣由諸侯而大夫，由大夫而陪臣，或是說由公室而世室，由世室而家臣，一方面向財產貴族的階段發展，他方面由於舊的生產方法的束縛而不讓其轉化，這好像：「除了近代（可以說是當時）

的窮迫狀況而外，還有一系列由遺傳下的窮迫狀況，這種窮迫狀況是發生於：古代過時的諸生產方法，同着牠們的，時代錯誤的，社會的政治的諸關係，俱存續着。為死的所苦並不少於為活的所苦！」（資本論第一版序文，拙譯本第三頁）

周代是發源於過時的氏族，而維新起來，因而支配的生產方法便是氏族貴族的土地國有生產手段和氏族奴隸的集團勞動力二者之結合關係。

基於這一生產方法而生產了：農村與城市的統一關係；「刑不上大夫、禮不下庶人」的社會關係；氏族部落之間的反動戰爭；氏族國家內部貴族間的篡奪內戰。

到了春秋時代這些關係都在大變動中，但只限於矛盾關係的時而尖銳，時而相安，所謂「霸」便是建立於這樣矛盾的一種均勢上而已。

所以從「興滅國，繼絕世」的二百九十七次反動氏族戰爭（春秋）到滅國制縣的清算氏族戰爭（戰國），從「刑不上大夫禮不下庶人」的宗法到「刑過不避大臣，賞善不避匹夫」的變法，從「救災救患」的聯盟相安到「禮讓而修耕戰」或「盡地力之教」的兼併稱王，從管仲子產的惠人政治到吳起商鞅的「刻薄寡恩」政治，從「宗子」到「富子」，從食邑到置郡，可看出這一變革時期的。

然而這亦並不是沒有發展。在相對的範圍內，春秋時代是有了變動，但卻在支配地位上而言，死的抓住活的。

春秋開宗明義即講「鄭伯克段於鄢」，據左傳，共叔段既居京邑，命西鄙北鄙貳於己，公子呂曰，「國不堪貳，君將若之何」？後來，皆〻把二鄙以為己邑。顯然：鄭國因此成為二都，亦就形成二個城

市國家。左傳言，「如二君，故曰克」，公羊傳則謂，「不稱弟，當國也。其地何？當國也。」左傳隱公十七年記載周大夫辛伯的話，頗可參考，「並后，匹嫡，兩政，耦國，亂之本也！」可見春秋初年，二都耦國的變化，已經在破壞國野的經界，成爲世亂之本。

晉獻公的時候，大夫便破壞經界，所謂「桓莊之族偪」，士蔿的策略「去富子則羣公子可謀也已」，正如雅典當氏族制告終時，氏族制度「無力反對貨幣的凱旋行軍」，在周代「富子」與「宗子」亦適成了一個社會的大難題。然而，在春秋，却稍異於雅典，不是徹底地由「宗子」而「富人」，摧破氏族制而爲領土化的新制度，而是走着小宗子的「耦制」。後來，季札告叔向說，「晉國其萃三族乎！……君侈而多良，大夫皆富，政將在家」。（左傳宣公二九）

子產亦謂「晉政多門」，「無禮而好陵人，恃富而卑其上」。（昭元）

驪姬使言於獻公說：「曲沃君之宗也，蒲與二屈君之疆也，不可以無主，宗邑無主則民不威，疆埸無主則啓戎心。戎之生心，民慢其政，國之患也。若使大子主曲沃，而重耳夷吾主蒲與屈，則可以威民而懼戎，且旌君伐。俱使曰，狄之廣莫，於晉爲都，晉之啓土，不亦宜乎，」獻公使大子居曲沃，重耳居蒲，夷吾居屈，羣公子皆鄙。

這樣拿戎都的理由，使小宗有國，已經不是周制，士蔿評爲「君其修德，而固宗子何城如之？……一國三公，吾誰適從？」最重要的事件，這時二姬立奚齊於絳，於是「晉人謂之耦國」。（參看左傳，昭二八，閔元，僖五）

兩都城卽謂耦國，是周代城市國家之反證，子產辭邑特言「自上至下，隆殺以兩，禮也。」我以爲

即防止這種兩政。

不僅晉國如此，他國亦然。如申無宇對楚王言，「王曰，國有大城何如？對曰，鄭京櫟實殺曼伯，宋蕭亳實殺子游，齊渠丘實殺無知，衛蒲戚實出獻公。若由斯觀之，則害於國。末大必折，尾大不掉，君所知也。」（昭十一）

魯國在昭公五年，三桓「三分公室，各有其一。季氏盡征之，叔孫氏臣其子弟，孟氏取其半焉，及其舍之也，四分公室，季氏擇二，二子各一，皆盡征之，而貢於公」。所以，孔子說，季氏富於周公，對於弟子冉求之爲之賦斂，令小子鳴鼓而攻之。

左傳哀公十一年紀載，季孫欲以田賦（按即爲「國中之賦」），使冉有問孔子，孔子答以「有周公之典在。」

當時三桓各有己都，季氏都費，叔孫都郈，孟氏都成。這無異立家的大夫，各有城市國家，富子與宗子間便起了大的鬥爭。這和齊國的「富子」（陳氏，以家量貸，以公量收，無功於公而私有德於民），幸得齊政，頗爲近似。所以晏子說：「陳氏……後世若少惰，陳氏而不亡，則國不其國也已！公曰，善哉，是可若何？對曰，唯禮可以已之，在禮，家施不及國，民不移，農不移，工商不變，士不濫，官不滔，大夫不收公利。……禮之可以爲國也，與天地並！」（昭二六）

因此，定公十二年，春秋大書「叔孫州仇帥師墮郈」。「季孫斯仲孫何忌帥師墮費」。「十有二月，公圍成公至自圍成」。這便是春秋最有名的墮三都。「宗子」與「富子」之內戰。但這並不是說三桓失敗，而祇表明「宗國」在春秋末年更破壞了，後來哀公還想借諸侯之力而去三桓，結果失敗。史墨

說，「天生季氏，以貳魯侯。爲日久矣，民之服焉，不亦宜乎！魯君世從其失，季氏世修其勤，民忘君矣。」（昭三二）

「稱國」或城市國家的多元發展，固然爲「富子」與「宗子」之「國」與「家」相爭，但大夫「有國」的現象只是氏族制的分化，而不是氏族制的結束。我以爲「陪臣執國命」頗有古典顯族的意義，但顯族則並不典型，而且到顯族「有國」的時候，古代社會的周制便將結束了。

子產辭政時，他說「國小而偪，族大多寵，不可爲也。」意思便是指着國被「富子」公族所威脅。他後來拿「生死以之」的態度出而當國，是何等危難的局面！但稱國是分化，並未變更生產關係。

「農居鄙」，不僅是生產者狎於野的意義，而且表示別於都之貴賤之分。例如「我皆有禮，夫猶鄙我，鄙而無禮，何以求榮」？（昭十六）古代社會，賤視勞動還是一個通則，故「無君子莫以治野人」，「野」亦可以作爲道德上之賤稱，如「野哉由也」（論語）。

「君子尙能，小人農力」，「君子勤禮，小人盡力」，（左傳）「治生乎君子，亂生乎小人」。（荀子）「君子安榮，小人安辱」，這都是政治上國、野之人類第一次的分別。所以，君子「其言有類，其行有禮」（荀子），「不有君子，其能國乎？」（文十二）而「鄙夫可使事君也歟？患得患失……」（論語）「君子所貴乎道者三……出詞氣斯遠鄙倍矣。」（同上）

「君子小人，物有服章，貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣」。（左傳，宣十二）「貴賤無度，何以爲國。」（昭二九）。

例如魯國的初稅畝（宣公十五年），管仲的「相地衰征」，子產的封洫田畝，都是向地域私有的轉

變實例，但凡這些又都不是全般的發展，不能成爲典型，而主要的是由諸侯而大夫向下具體而微地移動，氏族制仍堅在。

有些人把「藉田以力」的力認爲勞力地租，顯然是錯誤的。從勞力地租到實物地租的發展是自然的推移，用不着大驚小怪勞君子痛罵非禮，這確是一種變革，公族到了這個時候，亦誠如孟子所講「諸侯惡其害己也，而皆去其籍」。公族是怎樣地發抖！

在大夫手裏的土地生產手段，自然不是典型的顯族貴族的所有形態，但大夫則相對的稱爲「富子」，這是由於奪邑，兼室，而貴族內部火併，使財產向下集中的結果，所謂「季氏富於周公」者是。春秋大夫是具備了些顯族的身分。

所以，在國與國間是族戰，在一個公族國家之內又是大小諸公的內戰，失敗的公族有的是其族「盡滅」（如齊崔氏），有的是「降爲皂隸」（如晉國的郤欒諸氏），有的是盡族跑到外國（例如慶封奔，吳與之朱方，聚其族而居之，富於在齊；宮之奇以族去虞，等等）。勝利的公族，有的靠着相對地衝破公族組織，例如「齊政卒歸田氏，田氏雖無大德於公，私有德於民，民愛之。」（史記）公棄民於陳氏，陳氏「以家量貸，而以公量收」（左傳）。

就因爲轉變是慢慢向下移交，而不是澈底變革，所以，一方面轉變着「諸公子皆富」，他方面在制度的變化中，各國皆做「張公室」運動。這種鬥爭，通過春秋而未息，甚至於張公室是依靠族黨內應而外，更賴於外國的援助，如史記楚世家所言齊桓晉文之「內主」與「外主」。因此，外戰常起於內亂，而內亂又遭受外戰，其例甚多。所以，我常講古代社會的春秋戰爭，爲反動的。

在這個特殊的轉變中，產生了春秋時代的畸形國家形態，叫做「兩政耦國」。所謂都鄙經界因了政權下逮，大夫們自己各都其都，各國其國，而「不正」了。所以，春秋時代，在「國」的問題上發生了很嚴重的爭鬥。周初的城市國家制度，「宗子維城」，因了氏族慢慢地統治懈怠與腐敗，亦就在破壞中了，下面我們不能不明白所謂「耦國」的變化。

這是「私肥於公」的結果，私是「大夫立家」的私家，公是「諸侯有國」的公室。過去「公田」在國有制之下，公食貢，大夫有宰食邑，現在則大夫之邑漸漸和諸侯之國，規模相當，甚至過之。所以大夫築邑，和國君之城相若，城既謂國，則國亦耦制了。

但在這裏應知道的是，春秋的大規模築城運動，和西周時代有點區別的。

在西周「邑」爲國家之經濟形態，爲國家起源之基礎，如大邑周，東國洛或洛邑，指「宗邑」，即建國之意。其由周室所錫之邑，或令小宗長所作之邑，乃指聯盟部落的小國，其義當封國。到了春秋時代，由殖民開啓的諸侯封國，因其領土擴大，人口增多，內部遂封大夫以邑。所謂「巨室」的大夫因了財富集中（土地與生產者），「公子皆富」，「公室日卑」，發生了富子與宗子之內部族戰，各國形勢皆政逮於大夫，所以「宗子維城」的周制便不得不在「半地城化」的歷史發展中，成爲「經濟的贅瘤」。這裏所謂半地城化者，乃指不同於西洋古典的私有領地貴族，而指仍以「世室」代「公室」，既維持着氏族組織而復向掌有土地大夫階級轉移，這樣子，羣公子或諸公子奪邑取邑，爭室兼室，成了春秋的公開鬥爭，同時生產手段與勞動力底多元化族有，反映在政治上發生「一國三公」或「尾大不掉」的耦國多制。

春秋時代的築城，有一個特別的矛盾。即在國族與國族間除了被壞的夷狄諸國，還維持着救災救患或存小國之禮，合諸侯之力而封國築城，例如：

齊侯、宋師、曹師城邢（僖元）

諸侯城楚丘而封衞（僖二）

諸侯城緣陵而遷杞（僖一四）

諸侯之大夫城虎牢（襄二）

諸侯之大夫城杞（襄二九）

諸侯之大夫城成周（昭三二）（與其戍周不如城之）。

這是西周遺制，反之在各國的世室大夫則相效築城，各國其國，各都其都，限於這點而言，所以春秋穀梁傳說「凡城之志皆譏也」，而春秋開宗明義便記着這個歷史的變局。春秋的各國築城運動，已經不是西周的建國，乃經濟基礎由氏族化分而至郡縣制的過渡形態。春秋關於魯國的築城記載，其例甚多，如下：

夏城中丘（隱七），夏城郎（隱九），夏城祝丘（桓五），冬築郿（莊二八），冬城諸及防（莊二九），春城小穀（莊三二），春城郚（文七），冬城諸及鄆（文一二），冬城平陽（宣八），冬城鄆（成四），冬城中城（成九），夏城費（襄七），冬城防（襄一三），夏城成郛（襄一五），冬城西郛（襄一九），冬城武城（仝上），冬城中城（定六）冬城莒父及霄（定一四），春城毗（哀五），春城邾瑕（哀六）。

其他各國亦然，正如上面所引申繻字的話，鄭宋齊衛都因築城而「害於國」。但這種發展則不是偶然，所以三桓的三都非用武力「墮」所能阻擋着的。

第七章　中國古代氏族專政與統治階級之起源

第一節　中國古代文明路徑與先王的起源

中國古代史裏有一個最特殊的問題，而爲希臘羅馬所沒有如此其嚴重者，卽「先王」是。「王」字甚早出，卜辭已見，象大人形。古人釋「一貫三」之荒謬論，現在已經很少有人再附會了，但「王」在古代史的地位，還未爲學者們所理出頭緒，則是有待我們研究的。

古代希臘英雄時代與羅馬王政時代是經過了一個特殊時期，這時期便是軍事的民主主義。正如起源論說：

如在英雄時代的希臘人一樣，在所謂王政時代的羅馬人，也生活於一種軍事民主主義之中。這種軍事民主主義是以氏族、大氏族及部落的組織爲基礎，且由此以發達的。

這個以氏族爲基礎的王政，後來被以地域爲基礎的城市國家所代替，正規地走進了古典的古代社會。在羅馬王政時代有一位權力很大的叫做 Rex 的，也被後來的歷史學者誤解爲專制王者，他的職權是這樣的：

Rex（王）與希臘的 basileus 相當，然決不是有如蒙森所述爲近世專制的王者。王是軍長，高等僧侶及某種審判上的審判長。他除由軍長的統制權及審判長的判決執行權所賦與之權力以外，

再沒有別種職能，也沒有對於市民生命、自由及財產的任何權力。王的職位不是世襲的，而他恐怕是前任王的提議，經庫里亞（氏族聯盟）會議選出，由第二回會議正式任命。（起源論）

同書在上面所謂之「王」，又從語源上研究說：「拉丁語的 Rex 等於克勒特愛爾蘭語的 righ（部落會長）及哥德語的 Reik。它之猶如日耳曼語的王侯 Furst（即英語之 First，丹麥語之 Forste，皆爲第一人之意），其原義實爲氏族長或部落長，可由哥德人在第四世紀已有對於爲全氏族之軍長即後世之王的特別名詞即 Thiudans 證明之。」

據出土的殷虛甲文研究，在殷末一百餘年的歷史中，其文明程度並未超越過上面所講的羅馬王政時代。「王」字卜辭中常見之，如「王封邑，帝若」之類，王之職位，古文獻中恆有「予一人」之自稱，頗似外國語之「第一人」，他甚合於氏族聯盟的氏族長部落長。甲文多記載征服其他部落的卜辭，如伐某方等，故王是軍事首長的意義，亦無問題。又，卜辭中除了對於外部族俘在軍事上的判決處分，並沒有記載着王對於自己本族或員或市民的權力。然有一點頗異者，即殷代的王位繼承問題，因卜辭簡略，沒有顯明的軍事民主主義的說明。但殷代繼承法，却亦有其特點，即主要爲「兄終弟及」，他的王位繼承手續，我們雖然不得詳知，但「田於游」，「田於雞」，「相田」，「觀黍」的王則是依據血族紐帶而取得的。據左傳所載殷族有徐氏、蕭氏、索氏、長勺氏、尾勺氏、陶氏、施氏、繁氏、錡氏、樊氏、饑氏、終葵氏，史記所載殷族，有殷氏、來氏、宋氏、空桐氏、稚氏、北殷氏、目夷氏，索隱所釋北殷氏本作髦氏，又有時氏，蕭氏，黎氏（即飢氏），故殷族實爲一個大聯盟，做聯盟氏族的王（或軍事首長）自成湯至帝辛，據王國維先生說：

三十一帝中，以弟繼兄者凡十四帝，其以子繼父者，亦多非兄之子，而爲弟之子。

郭沫若先生更正王說，謂三十一帝中，僅十一，二傳子而已。這裏所謂傳弟之「弟」，却未能拿後世王位繼承的父子兄弟家系而論，而是古代氏族組織的族系同輩，故以弟繼兄之制，實因氏族聯盟的軍長須有一定資格爲標準，卽以弟之子繼父者亦係基於此種標準，在殷族的幾十個聯盟氏族中選擇一位適者。王國維先生殷周制度論亦云：

商人無嫡庶之制，故不能有宗法，藉曰有之，不過合一族之人，奉其族之貴且賢者而宗之。其所宗之人，固非一定而不易，如周之大宗小宗也。

殷王爲軍事族長，已如上言，其實周初的周王亦然。周族是以姬姓氏族爲中心，聯合了其他氏族如曹姓，子姓、姜姓、巳姓、似姓、任姓諸族，而形成氏族聯盟，亦好像羅馬以拉丁氏族爲主而聯合其他二部落，形成王政時代的氏族政治。荷馬詩言，按大氏族及部落，盤賴兵士，以便大氏族可以援助大氏族，部落援助部落。周初便是這樣的同盟，春秋時代的盟主還保留着遺制，例如左傳襄公十一年記載：「凡我同盟，毋蘊年，毋壅利，毋保姦，毋留慝，救災患，恤禍亂，同好惡，奬王室。或間玆命，司愼司盟，名山名川，羣神羣祀，先王先公，七姓十二國之祖，明神殛之，俾失其民，隊命亡氏，踣其國家。」

所謂「古諸侯稱王說」，就是氏族聯盟的軍事會長，王國維先生在鑑釋中亦云：

矢彝王號亦見他器，審見鼎銘曰，矢王作寶尊鼎。又見彝銘曰，矢王作寶尊。並此器而三。當宗周中葉，邊裔大國，往往稱王。史記秦本紀有豐王禁器，有邵王鼎，有呂王鬲，呂王壺，而彔伯

戣敦云作朕皇考龔王寶尊敦。羌伯敦云用作朕皇考武幾王尊敦。二器皆紀王命，並稱其祖考有勞於周邦，則非不臣之國，又非周之子弟分封於外者，而並稱其考爲王，可見當時諸侯並有稱王之俗。蓋自夏商已然，文王受命稱王，亦用商之舊俗也。

這裏並非說殷周制度無異，而係就諸侯稱王之一點而言，「文王受命稱王，乃因商之舊俗」。我們在古史中已經證實了殷周社會之不同，主要在於周文王之「作邦」與「肇國」，成立了城市國家；第一次分裂了城市與農村的關係。這裏所謂「因商之舊俗」者，實在是指沒有破除了氏族遺制，把氏族同盟的古舊社會關係，因襲着束縛於古代社會的命脈，所謂「周雖舊邦，其命維新」者，即是這個道理。

然而殷周一代稱王尊王亦有顯著的分水嶺，即殷代的帝王宗教觀是一元的，而周代的帝王宗教觀是二元的。

一元的宗教觀念，是指殷代的先王與「帝」統一於祖先崇拜。「帝」字卜辭象花蒂，據王國維與郭沫若二先生考證，帝舜，帝嚳，帝俊即卜辭中的「高祖夒」。夒字王氏免釋中作猱讀，郭氏解作遠祖的圖騰（猩猩）崇拜。此種神物未必卽猩猩，因古代圖騰多不象高等動物，亦有以植物象徵者。猱與柔古同字，山海經所傳說之「柔利國」可資參考，謂「柔利之人，曲脚反肘。子求之容，方此無醜。所貴者神，形於何有」。

殷代的宗教觀念甚爲原始，甲文卜祭之辭可以證之。海波・斯賓塞說：

凡超乎尋常的東西，初民都認爲超自然的或神聖的；都認爲是其本族中的一個非常人物。這非常人物，也許祇是一個被認爲該族之創業遠祖，也許祇是一個有力氣有勇敢的頭目，也許祇是一個

有名的醫病的人，也許祇是一個發明了某些新事物的人，……也許祇是戰爭得勝的外來氏族中之一員。……久而久之，便成一定的崇拜儀式。……凡對死者崇拜，不論死者爲同族或異族，都可視爲廣義的祖先崇拜，祖先崇拜可以說是一切宗教的根源。（社會學原理，引自周谷城先生譯文）

殷人的卜辭便是一種先民的宗教，董作賓先生把卜辭分爲十二類，其占居多數的第一類即爲「卜祭」，殷人的宗教不論崇祀先公先王，或求帝降命，而帝王皆指祖先神，與周人之把上帝與先王二元化者有異。例如卜辭中之求年，其求降福者爲先王：

貞：於王亥求年。

癸丑卜，賓貞：求年於太甲十牢，祖乙十牢。

辛酉卜，賓貞：求年於祖乙。

卜辭中又有：

王封邑，帝降若。

我其巳（祀）賓作，帝降若，我不祀賓作，帝不降若。

據郭沫若先生釋文，帝釋爲「天老爺」（見先秦天道觀之進展），按此帝爲祖先神，當釋爲祖爺爺。

周語魯語所言禘祖之制，除開殷以前難以說明外，其云殷周云：

商人禘舜而祖契，郊冥而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

所謂「禘嚳」之禮，禘卽祀帝，崔述云「非以爲始祖所出之帝而禘之也」。所禘之帝舜，帝嚳，皆

高祖夒，乃遠祖崇拜者。魯語又云：

> 聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。非是族也，不在祀典。

上文已非原始之義，但亦說明了氏族家父長制禘祖的所以然。

殷人之享祀先公先王，實爲殷代文物的主要部分，甚至先公先王因祭祀之故而得以甲日祭甲之禮，王國維先生殷禮徵文中，曾據甲文而定殷人以日爲名之所由來，云：

> 今由卜辭觀之，知商人名甲者，其祭之也，恆以甲日；名乙者，其祭之也恆以乙日。（以下舉卜辭例。從略）……此一事皆以甲日祭甲，乙日祭乙，乃至丙丁無不然。更以卜日證之，則祭甲恆以甲日，祭乙以乙日。……又殷人卜牲之禮，則祭乙多以甲日，祭丁以丙日，如「卜小乙牢用甲戌」「卜且（祖）乙牢用丙午」。……此又祭甲用甲日之……證也。然則商人甲乙之號，蓋專爲祭而設，以甲日生者因號之曰「上甲」，曰「大甲」，曰「小甲」，曰「河亶甲」，曰「沃甲」，曰「羊甲」，曰「祖甲」。以乙日生者祭以乙日，因號之曰「報乙」，曰「大乙」，曰「且乙」，曰「小乙」，曰「武乙」，曰「帝乙」。蓋出子孫所稱，而非父母所名矣。上甲之名曰微，大乙之自稱曰予小子履，周人之稱辛曰商王受曰受德，可知商世諸王皆自有名，而甲乙等號自係後人所稱，而甲乙上所冠諸字曰「上」，曰「大」，曰「小」，曰「祖」，曰「帝」，尤爲後世追稱之證矣。

商人甲乙丙丁諸王之稱是否追稱，王說尙待商榷，而在這裏確可以知道卜祭之重要性。此外，殷更有「先妣皆特祭」之制，在家父族長制的男系氏族社會，更可以看出崇敬氏族社會的遺跡。此一制度爲

王氏最有名的創見，云：

殷先公先王皆……特祭，雖先妣亦然。如卜辭云，「庚辰，卜貞：王賓示癸爽妣庚，翌日亡尤」。……（舉例略）以上諸條皆專爲妣祭而卜，其妣上必冠以王賓其爽者，所以別於同名之他妣也，如後世后謚上冠以帝謚，未必帝后並祀也。……商則諸妣，與先公先王同，此亦言殷禮者所當知也。

殷人對於先王與先妣之合祭，亦爲特制，如「丁丑，卜貞：王賓自武丁至武乙衣亡尤」。衣字王氏釋殷，衣祀即殷祀。王氏由卜辭中分別云。

當其特祀也，則先公自王亥以降先王自大乙以降，雖二十世之遠無不舉也；當其合祀也，則僅及自父以上五世，五世之中其所自出者猶不與焉。

由上面的殷制看來，殷人的宗教先王，是僅爲祖先神的崇拜，先王以外並不另設一上帝，再由上帝受命於先王使先王克配上帝，如周人之宗教觀。

殷制先公先王以及先妣之特祭，是說明了一個重要史實，即氏族成員之間還是在基本上一致而未分裂的，人與人之間的一元性反映於觀念宗教的一元，乃因了以集體的力量而對付自然與外族，其禰祖之義正是共同體的要件。祇有在國家成立以後，人與人間的分裂，才設留了先王以外的天或上帝，使「受民受疆土」與先王受天命，成爲合理的。

殷代以牧畜生產爲主要，已由卜辭中證明，而其社會意義則歸結於「畜羣財產爲氏族所共有無疑」。祇有在「土」的問題上發生了歷史性，祇有在外部俘虜的問題上發生了內部成員的變革，社會才轉變起來，這時就是國家的最初形態。這裏，所謂「外部」到「內部」的路徑是指非典型而言，古典的古代社

會祇有希臘是走了內部分裂的路徑，而建立其新的「生產方法」，其他多是藉助於外部族俘而分化，當然在基本上是已經到了內部變革的條件成熟之時，否則便成了外因論。所以說，「有營養不良的小孩，也有早熟的小孩。在古代氏族中，屬於此類範疇者甚多，惟希臘人爲正常的小孩。」（緒論）亞細亞的古代社會，便是一個早熟的小孩。

周初作邦維國以後，歷史顯然不同，所謂一方面「有邦有土」（周書呂刑），他方面舊邦維新，「作新民」（康誥），因此，產生了先王觀的重大變化。但這不是說從周代起和殷代一刀兩斷，而問題是在殷末已經在變化中。殷末二王稱帝，是和「王封邑」的國家成立過程相並（邑卽國），惟在卜辭中極大多數卜祭祖先之例，尙無社稷之制。（王國維斷商人無壇禪之制）。在周書召誥言祭新大邑東國洛，便云「乃社於新邑，牛一、羊一、豕一。」這裏不是說商人完全沒有在社會內部醞釀着新要素，而是當做前行史亦在氏族內部可能有了變亂。例如紂這個人是否如後人所記的那樣暴虐，頗有問題，子貢說，「紂之不善不如斯之甚也。」荀子亦說，「古者桀紂長巨姣美，筋力越勁，百人之敵也。」因武王觀兵孟津之時諸侯皆謂伐紂，他猶云：「女未知天命，未可也。」其後，他伐紂所持之理由，正是氏族家父長制的內部問題，據史記周本紀云：

> 今殷紂乃用其婦人之言，自絕於天，毀壞其三正，離逷其王父母弟，乃斷棄其先祖之樂。……自弃其先祖肆祀不答，昏棄其家國，遺其王父母弟不用，乃維四方之多罪逋逃是崇，是長，是信，是使。

大雅蕩章有一段伐殷誓詞，比史記材料更可靠些。所謂「王父母弟不用」，蓋氏族破壞而可能有一

個重大轉變之勢，似爲可信。如：

咨汝殷商，曾是疆禦，曾是掊克，曾是在位，曾是在服，天降慆德，女興是力。

（意言信任能力與聚斂者，不顧天畏。）

咨汝殷商，而秉義類，疆禦多懟，流言以對，寇攘式內。……

（意言不用族類，而反用強者，致生內變。）

女炰烋於中國。……爾德不明，以無陪無卿。

（意言公卿皆非舊族）

咨女殷商！匪上帝不時，殷不用舊。雖無老成人，尚有典刑。曾是莫聽，大命以傾。

（意言非上帝不佑你，是你殷人不用舊族。雖沒有氏族舊人，但有典刑可法，而盡不管，所以亡了。下文有「枝葉未有害，本實先撥」之句，亦言根本組織在變動中。）

這樣看來，觀殷時，殷人內部是有新舊的變動。舊氏族制的破壞成了伐殷的理由，以期迎合殷族舊人內亂。據傳說武王伐紂，殷人勢甚強大，惟發生了前途倒戈的事件，是以周始滅殷。果確，倒戈的殷人實在是不用的「王父母弟」或「舊人」了。（荀子謂「乘殷人而誅紂，蓋殺者非周人，因殷人也。」）

周書召誥、康誥、多士、君奭、立政諸篇，皆盛稱「殷先哲王」，並以殷先王與周先王文武並提。作者過去對於這一問題，頗置闕疑，即試解之亦不滿人意，今始悟知，殷末後王的設施開始對氏族組織破壞了，周人便拿了這一宣傳工具更動搖了殷族內部的分化。例如立政篇云：

自古商人，亦越及我周文王，立政……國則罔有儉人。……其惟吉士（舊人）用勵相我國家。

……嗚呼，繼自今後王政立，其惟克用常人。

吉士與常人，即大誥篇所謂「爾惟舊人」。「周道親親」者，即是在器維求新，人惟求舊的體系之下，建立起來。因此，周人建國（成立之義）的歷史為「維新」政治，保存了氏族組織的系統（宗法），而執行古典的使命，這豈不是早熟的史實麼？王國維先生云：

由傳子之制，而嫡庶之制生焉。夫舍弟而傳子者，所以息爭也。……此商人所以有中丁以後九世之亂，而周人傳子之制，正為救此弊也。……立賢之利過於立嫡，人材之用優於資格，而終不以此易彼者，蓋懼名之可籍，而爭之易生，其弊將不可勝窮。……立子立嫡之法，……此制實周公定之，是周人改制之最大者，可由殷制比較得之。（殷周制度論）

王氏此說，祇看到爭端，稍具歷史的研究，惟周人改制究竟是什麼原因，則難求之於王氏解答了。周人因商之俗，人惟求舊，故先王宗教觀是承繼了殷制，所謂「啓以商政」，而器惟求新，則別創上帝宗教觀，以改殷制。先王與上帝是一種理由以外的結合。

可靠材料關於此項的說明甚多，今擇要論究於下：

武王時代的周器大豐𣪘，即云，「丕顯王作相，丕穆王作唐」。此為禋祀文王作邦之文。周金一師型先王」之句乃常見文法。先王與皇天的關係是：

丕顯文王受天有大命，在武王嗣文作邦。……適保先王，×有四方。（盂鼎）

肆皇天斁臨保我有周。丕巩先王配命。……王曰，父厝，余唯肇巠先王命，命女辥我邦我家，內外惷於小大政。（毛公鼎）

用邵各丕顯祖考先王，其嚴在上，熊熊數數，降余多福。（宗周鐘）

上帝：金文中亦稱帝，或稱天，皇天。據上文，先王受皇天大命，而後王則啻孝先王，俾降多福。

此與詩周頌大雅及周書之文頗合。

維天之命，於穆不已，於乎丕顯，文王之德之純。（維天之命）

昊天有成命，二后受之。（昊天有成命）

丕顯成康，上帝是皇。（執競）

宣哲維人，文武維后，燕及皇天，克昌厥後。（雝）

文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周丕顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。（大雅，文王）

予惟小子，不敢替上帝命。天休于寧（文）王，興我小邦周，寧文王惟卜用，克綏受茲命。（大雅）

我西土惟時怙冒，聞於上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。（康誥）

皇天既付中國民，越厥疆土於先王。肆王惟德用，和懌先後迷民，用懌先王受命。（梓材）

皇天上帝，改厥元子，茲大國殷之命。惟王受命，無疆惟休。（召誥）

惟天丕建，保有殷，殷王（先王）亦罔敢失帝，罔不配天其澤。在今後嗣王，誕罔顯於天，矧曰其有聽於先王勤家？誕淫厥泆，罔顧於天顯民祇。惟時上帝不保，降若茲大喪。……今惟我周王，丕靈承帝事，有命曰割殷，告勑上帝。（多士）

根據上面的材料而言，皇天上帝是和先公先王分裂爲二，而復有一種受命的統一，上帝有命，如所謂「帝謂文王」（大雅），先王受命，如所謂「惟休於前文人」（大誥）。下面我們應研究這分裂與統一的歷史性。

皇天上帝之和先王分離的宗教觀，很顯明地是因了「作邦」。上面所引盂鼎之文便有說明，即文王受天命而「作邦」，武王繼緒。大豐𣪘之「作」亦作邦之義，因作封邦三字，古義相同。大雅文王章所言，亦指舊邦維新，乃文王受上帝之命。大誥所言，亦謂文王受命而興小邦周。

古文獻作邦造邑亦謂宅邑，如周書召誥言：

> 惟太保先周公相『宅』。……太保朝至于洛，卜『宅』，厥既得卜，則經營。

所以，洛誥便以作東國洛爲配天的理由，云：

> 其作大邑，其自時配皇天。
>
> 宅、新邑，肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。

洛誥更言作新邑以敬天休：

> 公不敢不敬天之休，來相『宅』。其作周匹休，公既定『宅』，伻來，來視予卜休恆吉。我二人共貞，公其以予萬億年敬天之休。

詩大雅文王篇亦明言「帝作邦作對」（對字難解，著者曾釋與封同義，沫若先生謂頗難證合，前以金文業字從戠，與對字形似。後守素兄補正，見前釋）和「天立厥配，受命既固」，之關係，云：

> 上帝耆之，憎其廓式，乃眷西顧，此維與『宅』。

文王有聲章云，「考卜維王，『宅』是鎬京，維龜正之，武王成之，武王烝哉！」同章云，「帝謂文王，有此武功，既伐於崇，作邑於豐，文王烝哉！」作邑之義同作邦，古邦國一字，所以宅鎬京，亦作邦之謂，和上帝之命相符。

明白了作邦和上帝的關係，則作邦內容的受民受土之義亦迎刃而解。「受民受疆土」爲先王作邦的必要條件，金文已明。周書材料亦然。洛誥云：

王弗敢及天基命定命，予乃胤保，大相東土，其基作民明辟。

孺子來相『宅』，其大惇典殷獻民，亂爲四方新辟。

召誥亦云：

王來紹上帝，自服於土中，旦曰，其作大邑，其自時配皇天。

梓材云：

皇天既付中國民越厥疆土於先王。

酒誥云：

惟天降命肇我民，惟元祀。

人無於水監，當於民監。今惟殷墜命，我其可不監撫於時！

多方云：

凡民惟曰不享，爾乃惟逸惟頗，大遠王命，則惟爾多方致天之威。我則致天之罰，離逖爾土。

作邦的內容旣爲「受土受民」，則上帝對於疆土厥民之受命，要看城市國家的政事，立政云：

亦越成湯陟，丕釐上帝之耿命，乃用三有宅，……三有俊。……亦越文王武王，克知三有宅心，灼見三有俊心，以敬事上帝，立民長伯。」

作邦的三「宅」，謂「宅乃事，宅乃牧，宅乃準。」故三宅心謂居常伯常任準人之位，三俊謂有王宅之才者。備得了國家機關的政事，便可以事上帝，做民之統治者。

城市國家爲歷史上人類第一次的分裂，必須有鹿村的羈士與「農居鄙」或「天降若穡夫」的勞動力，所以「受民受土」以配上帝之命之見於金文者，實在是最寶貴的文獻。周書立政云：

文王惟克厥『宅』心，乃克立茲常事司牧人，以克俊有德。

下言武王繼緒文王，以受此丕基。而丕基之於成王，亦言「相我受民」。

由此看來，先王是在周人和上帝分離而合，然而爲什麼周人要尊崇「先哲王」，承繼殷人的傳統呢？這一問題是歸結於周代的維新制度，保存了氏族制的遺緒。所以說，「洪惟圖天之命，弗永寅念於祀。」（多方）

周金中凡西周的銘器，享孝先王僅及於文王，故周書所謂「單文武德」，「誕保文武受命」，「前文人」正遠指縣國在西土的穆考文王，因爲「前文人有茲疆土」，「惟休於文王」，「文王受茲命而令天其相民。」但是文王畢竟是以姬姓氏族爲聯盟的盟主；一方面是一位專政者，他方面則又是一位氏族軍事的王者。大雅文王篇云，「亹亹文王，令聞不已，陳錫哉周，侯文王孫子，文王孫子，本支百世，凡周之士，不顯亦世。」這卽說明氏族宗法的「宗子維城」制度。周頌乃禋祀先王之詩，其內容多係法保先王的氏族傳統，烈文章可以作代表詩：

烈文辟公，錫茲祉福，子孫保之。無封靡于爾邦，維王其崇之；念茲戎功，繼序其皇之。無競維人，四方其訓（順）之，丕顯維德，百辟（君）其刑（型）之，於乎，前王不忘！

大雅皇矣章云「克明克類，克長克君」，君長亦即周書康誥之「惟君惟長」。而克類之類，舊註謂「能分善惡」，前人多從之，殊不明古義。今按類爲非我族類不在祀典之類，古者「氏所以別貴賤」。分類僅限於族，尚沒有一般的善惡賢愚之分，故克明克類仍周書所謂「克用常人」之謂；故下文有云「王此大邦，克順克比。……既受帝祉，施於孫子」。「類」在古代爲圖騰，後始轉化爲族類。山海經云，「類，狀如狸，而有髦，自爲牝牡，出亶爰山」。後王禮祀先王，詩有「克禋克祀」，周書有「明禋」，所謂明禋者，亦在於「孝子不匱，永錫爾類。其類維何，室家之壼。君子萬年，永錫祚胤。（大雅，生民）明類者，正周書呂刑所謂「乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」

按家族與國家是兩個階段，但在中國古代則「國」「家」結合，所謂「齊家治國」固有後人的理論，而治國在於「脩齊之義」，乃家族保留於邦國成立之說明。金文有「弘我邦我家」之文，邦謂國（與城同義）或城，家則謂家族。周書酒誥云「茲亦惟天若元德，永不忘在王家」，君奭云，「惟人在我嗣後子孫，大弗克恭上下，遏佚前人光，在家不知」。因此，古代政治，是家父長遺制的「宗法」政治，所謂「率乃祖文王之彝訓」所謂「率由舊章」，遺訓與舊章祇有氏族制是國家的前行過程，故邦事政治同時是家事，「惟孝友於兄弟，克施有政。」（君陳）

按所謂「宗法」，是周代政治的特點，禮記大傳云：

別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗，有百世不遷之宗，有五世則遷之小宗。

又云：

同姓從宗合族屬。

君有合族之道。

周官大宰云：

宗以族得民。

因此，氏族專政的國家是所謂「吾宗國」（孟子），所謂「天下之宗室」（荀子），故周之國家稱爲「宗周」。這個國家的理論，便是：

人道，親親也。親親故尊祖，尊祖故敬家，敬家故收族。（大傳）

氏族貴族統治權之專及，沒有族外人參加的餘地，即所謂「宗子維城」，而其理論又是：

異姓則異德，異德則異類。……同姓則同德，同德則同心。（國語，晉語）

統治者就都是「兄弟甥舅」之類（詩，伐木）。

殷制宗教先王在周代已經被改革，使先王因作邦理由而與上帝分離，然而周制「國家」的成立是步宗於「邦家」聯結方面，故反映於宗教亦爲王配上帝。由家族父長制而國家，是歷史的分離（或經濟上的分工），故意識上亦上帝與先王分離，但家族依然保存於國家之中，故意識上上帝與先王又因分離而統一。這是周代的祕密。此一祕密，惟其是亞細亞的，所以產生了中國古代先王思想的特殊歷史，而爲典型希臘思想所沒有的東西。此一祕密，亦正是中國古代思想的最初發源地，所以又產生了中國古代諸

子的先王理想，而亦爲希臘思想所缺如。宗教先王的重要，一句話講來，是由於城市(國)與氏族(家)的結合，所謂「邦家」。因此在書翰集云：

關於宗教方面，問題歸結於以下極一般的因而極易解答的一點，即東方的歷史，何以看起很像各種宗教的歷史。

第二節　中國古代統治者權利的起源

按古代史的法則講來，權利義務的觀念，首先形成於文明社會，由這裏產生了統治者與被統治者的道理，或階級社會的思想。中國古代社會的這種論據很顯明地藏在所謂鼎彝尊爵的吉金本身。這些古器的名稱，就是權利義務的規定。例如尊爵二字，是酒器，因了酒器是氏族貴族所專有的神聖物，遂後始發展而爲尊爵的貴族地位名稱。阮元說：

形上謂道，形下謂器，商周二代之道，存於今者有九經焉，若器則罕存者，所存者銅器鐘鼎之屬耳。古銅器有銘，銘之文爲古人篆蹟（著者按：銘文爲西周古文，與後來之篆字有別，漢人所指古文，乃指六國古文，非殷周古文，參考王國維遺書），非經文隸楷繆文傳寫之比，且其詞爲古王侯大夫賢者所爲，其重與九經同之。……今之傳者，使古聖賢見之，安知不載入諸經傳也。器者，所以藏禮，故孔子曰，唯器與名不可以假人。先王之制器也，齊其度量，同其文字，制其尊卑，用之于朝覲燕饗，則見天子之尊，賜命之寵，……用之于祭祀飲射，則見德功之美，勳賞之名，孝子孝孫，永享其祖考而寶用之焉。且天子諸侯卿大夫，非有德位保其富貴，則不能制器。……然則器

者，先王所以馴天下尊王敬祖之心，教天下博文習禮之學。……且世祿之家，其富貴精力必有所用，……先王使用其才與力與禮與文于器之中，禮明而文達，位定而王尊，愚暴好作亂者鮮矣。故窮而在下，顏子簞瓢不爲儉，貴而在上，則晉絳鐘鎛不爲奢。（研經室集卷三，商周銅器說上）

按「禮，所以別貴賤」，「君子勤禮，小人盡力」，卽阮氏所言「別其尊卑」者。「禮」爲周代的文明，殷虛甲文中尚無禮字。我們在這裏應僅限於周代的文明社會。禮器一源，「禮」所以指文明社會的中國古代政治制度，「器」則所以藏此制度。王國維的殷周制度論一名文，則首以文明社會的分界——城市文明立說，後面則將周制歸納於道德文明。又按道德文明的意識是與文明社會相映，故形下謂器，指具體的政治生活，而形上謂道，則指導書中的文明思想。阮氏謂道存于九經（實則祇能云詩書），器所以藏禮，以別道器的文化史源，乃名貴之論。此其一。按「禮」制不下庶人，王國維上文中亦說明此旨，孟子所謂「貴者，天之尊爵」，是良貴也」。周代的銘器，阮氏謂「非有德位保其富貴，則不能制其器」，「器所以藏禮」，正指貴族生活的宗子制度。實則周代貴族之貴，如尊爵等意義，卽由尊爵等藏禮的酒器而來（參看王國維釋彝諸篇文字），彝器的彝字後亦轉爲民彝之彝，指貴族法而言。這裏，富貴不分，所以周器錫土錫民的財富是常載於所錫的銘器之中，阮元亦說，「鐘鼎彝器，三代（？）……所寶貴，故分器贈器，皆以是爲先，直與土地並重。」（同上，積古齋鐘鼎彝器款識序）凡子子孫孫（氏族）永寶用之器，與先王受疆土的土地（周書梓材）以及子子孫孫世享之殷民（康誥），是分不開的禮制。此其二。至於道與器，在形式上雖有形上形下之分，而其實一源，器之大者銘文有數百字，如盂鼎直可與周書之誥體相似，阮氏說「古器銘字多者，或至數百字，縱不抵尚書百篇，而有過於汲冢者

遠甚。」（同上）在道器的內容上而言，器既是藏禮的制度，道則爲所以維持此制度的教條，故道實依於器無疑。此其三。以上阮氏的道器觀，値得吾人注意，卽不但打破了漢以後道器神物的迷信，而且洗淨了道器的玄學觀點，而歷史的地拆散出一個道器的眞像來。換言之，有文明人尊爵良貴者的器，始產生了貴者的錫土賜民的道。

他的道器觀，不是哲學的，而是歷史的，因而形上與形下，亦不必如王船山，戴東原訓詁「謂之」的文法，看一看古代彝器的政治性質怎樣支配當時的社會，便可以明白「器之藏」了。阮元說：

鼎鐘爲最重之器，故有立國以鼎彝爲分器者，武王有分器之篇，魯公有彝器之分，是也；有諸侯大夫而賜以重器者，周王予虢公以爵，晉侯賜子產以鼎是也；有以小事大而賂以重器者，齊侯賂晉以地而以紀甗，魯公賂晉卿以壽夢之鼎，鄭賂晉以襄鐘，齊人賂晉以宗器，陳侯賂晉以宗器，燕人賂齊以斝耳，徐人賂齊以甲父鼎，鄭伯賂晉以鐘鎛，是也；……有以大伐小而取其重器者，魯取鄆鐘以爲公盤，齊攻魯以求岑鼎是也；……有鑄政令于鼎彝以爲重器者，司約書約劑於宗彝，晉鑄刑書于刑鼎，是也；且有王綱廢墜之時，以天子之社稷而與鼎器共存亡輕重者，武王遷商九鼎於雒，楚子問鼎於周，秦興師臨周求九鼎，是也，此周以前之說也。」（同上，商周銅器說下）

這種分類，並不科學，我們依據現存吉金分別彝器的性質，則更有價値。例如錫土錫人者爲類，禋祀先王者爲類，建邦立國者爲類，滅國俘族者爲類，等等。總之，彝器是中國古氏族貴族政治的藏禮工具，和西歐古代的法律性質相近，而內容則以有無氏族的存在爲區別，所以，在中國古代社會，「毀其宗廟，遷其重器，」與「掊其國家」相若。

周書言文王肇國，吉金言文王作邦，惟在周代的文明奠基人則是周公。阮元謂周公明堂宗祀的創立，始配文王於上帝，其所引尚書「惇宗將禮，稱秩元祀」諸條最初宗祀見於文獻的證據，所引周金中「大室」的證據，都說明周公建立古代的超個人以上的權力（制禮作樂），與周公營洛邑（即東國）或城市國家相爲配合。

其次我們知道重器是從殷人創造的，至周人才表明性質。樂器如鐘磬，煮器如鼎鬲甗，醯醢器如豆，黍稷器如敦（商器多彝，周器多敦，商敦小而周敦大，其實彝敦一物）與簠簋，酒器如尊壺卣罍勺爵觚觶角斝（經誤爲散）盉（和酒之器），洗器如盤匜等等，洋洋大觀。這是分別而言，至於說明權利義務的總名，統稱尊彝，王國維說：

尊彝皆禮器之總名也。古人作器皆云『作寶尊彝』；或云『作寶尊』，或云『作寶彝』。然尊有大共名之尊，有小共名之尊，又有專名之尊，彝則爲共名而非專名。（說彝）

這種尊彝，皆以「子子孫孫永寶用」，或「子孫世享」，爲常見文法。這是氏族貴族專政所得出的權利專及之表現。這一開始就不是如希臘的私有形態。

然而這裏又要知道，商器的性質並沒有權利的明顯表示，而周器才在主要性質上表示出來。以下三點便可以證明：

（一）周代「作邦」是城市文明的古代性質，故到了周器如大豐殷才言「作」邦，孟鼎才頌「文王作邦」。

（二）祗有周器才說到受土受民，或錫田錫人。如果沒有錫田錫人的表示權利的禮器，則不能言文

明。

（三）酒器之「尊」，是禮的具體表現。遠在商人，當時對於俘獲審判裁決時，在供奉氏族先人的前面，執行軍長權力的象徵，還沒有處置財產的意義。所謂「殷人尚鬼，周人重禮尚文」，正表示出不同的一個時代。故「禮」字不見於卜辭，王國維說：

> 卜辭有豊字。……蓋玉以奉神人之器謂之豊若豐。推之而奉神人之酒醴亦謂之醴；又推之而奉神人之事通謂之禮，其初當用豊或豐二字，其分化為醴禮二字蓋稍後矣。（釋禮）

禮是別貴賤上下的一套道德器械，惟周人才以尊爵之禮區別出上下先後。「禮不下庶人」，故禮之所去，刑之所加，這在文獻上謂之「非彝」，即殺無赦。周人大罵殷人亡國的理由，特別重視因飲或羣飲，周書中言之最詳，為什麼這樣呢？在我看來，就是因為殷人的階級制度尚未分明，「酒」這樣專及貴族的東西或事奉神天的東西，殷人尚在成員之中亂用，周人為了尊爵分明，所以才「惇宗將禮」，尊及公族的統治者。一直發展下去，才成了「貴者天之尊爵，是良貴也」的固定意識。

「尊」是飲酒之器，「彝」是盛黍稷之器。「尊」之名起於奉事祖氏的宗教職能，「彝」之名起於收穫農產物的神聖藏物。周代到了周公時代，顯然分區出「彝」與「非彝」之關係，亦即所謂「禮」與「刑」的關係，或統治者制度與被統治者制度的關係。凡尊彝之享有者，在尊彝上標明「子子孫孫永寶用」，在社會性質上便廣指土地國有或財產專及的路徑。這亦便是所謂「良貴」（天生的貴族）了。這亦說明了為什麼亞細亞古代走了「東方的王與諸侯」的路徑，而沒有向私有市民去發展。

所以，由先王的崇拜，可以看出「國」「家」結合的特殊性，由階級的起源到尊爵的固定，可以看

出統治權，從氏族軍事長至國家權力機關的形成。

統治者在文明社會必然產生國家公權的事務，它必須有官吏來執行的。卜辭中已見有卿史御史之名，但這一職能是不是和周代吉金所示者相同的呢？

據王國維考證，「殷以前史之尊卑不可考」，在殷人文字所見者，僅表示「史」之出現。史字，卜辭從手持中，「中」是盛筴之器，意謂管理書簡之人。因此，我們可以斷定「史」在殷人是屬於「戎與祀」的宗教記事者，尚無官吏的性質。王氏說：

> 史爲掌書之官，自爲要職。殷商以前，其官之尊卑雖不可考，然大小官名及職事之名，多由史出。……殷人卜辭皆以史爲事，是尚無事字，周初之器，……卿事作事，大史則作史，始別爲二字。……史之本義爲持書之人，引申而爲大官及庶官之稱，又引申而爲職事之稱。其後三者各需專字，於是史、吏、事三字於小篆中截然有別，持書者謂之史，治人者謂之吏，職事謂之事，此蓋出於秦漢之際……。（釋史）

據此，我們知道，軍事長時代的殷王的職權是如起源論所言之戰爭與祀典的審判長，而他的屬下重要卿史，御史，亦僅爲宗教意識的掌理者，故吏與事尚未出現。周人文明，在周初卿史事分家，表示宗教職能以外有了處理財產以及市民生命之權，詩小雅有「三有事」，春秋左傳有「三史」皆大官之稱，書酒誥謂「有正有事」，立政謂「立政立事」，公權的職能至明。這種分辨甚重要，舉人不審，一見卜辭之卿史御史之名就冒然不分皂白地去判斷了。（章太炎在官制索隱一文中亦群論史吏事諸字，他斷吏、理二字亦同文，理則更帶了法律性質了，所謂理官）

「事」「尹」都是周代的官吏（按尹氏非人名，乃官名。尹字與史字同意）所謂「秉國之鈞」。他們的工作即一「辪」字，這是最古統治的治義，王國維說：

彝器多見辪字，毛公鼎云乂辪厥辟，又云辪我邦我家，克鼎云辪王家，又云保辪周邦，……此經典中乂艾之本字也。……書經顧之用乂厥辟，即毛公鼎之乂辪厥辟，康誥之用保乂民，多士君奭之保乂有殷，康王之誥之保乂王家，詩小雅之保艾爾後，即克鼎之保辪也。……其本義當訓爲治。」（釋辪上）

這指明：統治者保衞城市（邦家），支配奴隸（民）是在金文彝器及詩書中是如何地成爲專職呢。辪字从辛从人从止，蓋𠂤者衆人也。从辛即象金屬物宰治（如黥妾之頭），从𠂤謂延及衆奴，止謂有秩序之意，故訓爲治。這就是事吏或尹氏對奴隸之治權了。用禮經的話來說：「體國經野」。

第八章　中國古代政治的變遷

第一節　周代政治與氏族組織

據起源論中所述，希臘在典型的國家成立以前，顯族階段未到以前，其氏族的約束有十項：（一）氏族祖先之共同祭典，（二）公共墓地，（三）相互承繼權，（四）相互救濟援助，（五）尚有失兩親的女承繼人可在氏族內結婚，（六）財產共有有時尚存在，（七）父權制的血統建立，（八）除女繼承人以外，禁止氏族內的結婚，（九）收容養子的權利，（十）選舉並罷免執政官之權利。

羅馬的情形是九項：（一）氏族財產之繼承，父權制成立，（二）共同墓地之所有，（三）氏族禮祀的共同儀式，（四）氏族內不通婚，以排除女子權利，而保持父系財產，（五）土地是部分屬部落，部分屬氏族，部分屬當時的家族所有，（六）相互援助，（七）享用氏族之權利，（八）編容異族於本氏族，（九）選舉首長。

不論在希臘或羅馬，這種氏族的血緣政治，後來都被土地私有制所衝破，財產貴族與國家機關代替了經濟政治混合於血族的制度。

中國的古代制度頗有些特殊性。

據王國維氏統計：殷代自成湯至帝辛，一三十一帝中，以弟繼兄者凡十四帝，其以子繼父者

非兄之子，而爲弟之子。」

郭沫若氏除更正王說，三十一帝中僅十一、二傳子而外，又舉出「先妣特祭」，「多毓（訓母）多后」，「帝王稱號」以及祖妣源流的氏族組織，這些材料皆爲不朽之業蹟，足以看出國家成立以前的氏族子遺。但我們在殷代的材料中，祇能看出家族父長制的成立，卻沒有基於土地的政治組織，這是應該注意的。王氏言殷周制度之不同云：

商人無嫡庶之制，故不能有宗法，藉曰有之，不過合一族之人，奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不可易，如周之大宗小宗也。周人嫡庶之制，爲天子諸侯繼統法而設；……復以此制通於大夫以下，則不爲君統，而爲宗統，於是宗法生焉。（殷周制度論）

所以，殷代末期社會，更像西洋國家成立以前的氏族與家族混合約束的制度。周代社會，從「文王作邦，在武王繼之」（金文）的時代，國家成立是沒有疑問的，而其組織則是有它的特色。

1.因了土地制度的所謂「國有」形態，西周氏族的宗統雖然不一定像周禮的那樣圖畫，但尊祀敬宗的氏族貴族習慣法（宗法），則在信史中亦有不完全的記載。財產既然是「子子孫孫永寶用」，制政治的權力自然爲「宗子維城」，「百辟爲憲」（詩），「嗣乃祖」，「辟我邦我家」，「固我邦我家，汝推於政，勿壅律庶民」（毛公鼎），「比事臣我宗多遜」（多士），「惇宗將禮，稱秩元祀」，「四方迪亂（治），未定於宗禮，亦未克敉公（氏族）功。」（洛誥）

這種在氏族廢墟上所建立的城市國家，乃以宗禮爲其政治原則，和西洋古代之國家機關相異（法國近代革命的政治制度，拿破侖法典是其典型，而東方日本的近代維新則是天皇制度，可以比較）。「全

部羅馬共和國的歷史即在一個制度的內部進行：貴族與平民爲就官職與分配國有土地而不斷地鬥爭，貴族移於發達，做了大土地及貨幣所有的新階層……」（起源論），周代歷史則在氏族貴族間自身不合法地爭奪土地（如散氏盤，曶鼎），或合法地殖民封國之下，進行着，其政治以享祀惇宗爲要務，客觀上則奪宗亡氏成了春秋貴族的「季世」亂臣現象。

2.周代政治的等級制度便是基於「邦家」之分裂，而又爲特殊的統一。所謂「諸侯有國，大夫立家」，其公與私的分別，即大公與小公，大氏族與小宗族的分別，周書的「侯甸男斑衛」等爵，決不是什麼五服、七服，而是盟族之下的小宗長或次小宗長。戰國時代見到「諸侯相攻國，大夫相亂家」（墨子），才設計了一套禮制的理想，企圖安定社會。

因此，周代政治成了絕對的家族長大氏小宗的貴族政治，沒有產生「共和」。戰國的相對民主制發生之時，但已經到了好像羅馬「帝國的繁榮時代已去，而爲小農業小手工業開始活動的時候。」在羅馬，當時的矛盾爲「奴隸制在經濟上不可能，而自由的勞動却受着道德上的侮蔑」，然而中國史則有春秋的鄙視勞動，如鄙夫，野人，賤人爲鄙事，小人學稼圃，還有戰國的「盡地利」（法家）的一個長期過程。

見於周金者，西周的貴族專政很顯明，沒有希臘羅馬的古典制度。據郭沫若先生周官質疑所統計的西周官吏，在大部分金文中，是以下的名目：

卿事寮、大史寮。三左三右（左：大史、大祝、大卜，右：大宰、大宗、大士）。作册（如作策畢公）。宰（內宰外宰）。大祝。司卜，冢司徒。司工。司寇、司馬、司射、左右走馬。左右虎臣。善夫

（宰夫）。小輔，鼓鐘。里君。有司。其他如宗伯，諸侯諸監，而以「有司」爲官吏之統稱。

這種樸素的官制，祇在氏族貴族的國家形態中爲可能，毫沒有封建官制的地方色彩。

3.周代的宗教統治，表現於所謂「宗廟社稷」四個字上。詩經「以社以方」，就是把祖先和農業神，天帝和先王相統一的宗教方式。祀、社之制是殷人的傳統，但據王國維考，殷人無宗廟社稷，在周才把它接合於國家形式。

西周社會，貴賤尊卑的根據，觀念上是依存於天定的上帝之命，「丕顯文王，受天有大命」（大盂鼎），絕對的天道觀便產生，當時雖然避免說「地道」，然而卻巧妙地把地下的農業社會，用社稷神（土神穀神）的名義，返原於天上的人格。氏族貴族的尊位，就在「喜事上帝」（大豐殷），「惟天降命，肇我民，惟元祀」（酒誥），「天休於文王，興我小邦周，」（大誥）

上面官職的大宗，大祝，大卜便是西周的宗教官吏，而且是主要官吏。在沒有地域爲基礎，而土地私有制未產生的國家如西周，自然「祀」爲國之大事之一，周頌便是專門的作品。但西周的統治優點，固在天上，以統一地下的第一次城市與農村的分裂，而其弱點亦在天上，明知「天命靡常」，祇有主觀的「正德」，「敬德」，以配事上帝。在現實社會內部，君子勤禮小人盡力，所以君子以禮爲國，庶人可以無姓。禮在周金文中亦見，同豐，卽由氏族祭祀之轉爲制度的秩序，周頌謂「爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮，降福孔皆」，和小雅楚茨所言，「以爲酒食，以享以祀」，「我孔熯（善）矣，式禮莫愆」，「禮儀既備，……神保聿歸」，同其道理，都是倉盈庾滿的所得形態（特徵）反映於政治制度。這個禮制的基礎便在於氏所以別貴賤，大雅既醉篇說明了它的內容，卽君子萬年，「永錫爾類」，「其類維

何，室家之壼」，「其僕維何，釐爾士女，從以孫子」。君子與「室家」二者都是以類爲別，綿綿其祚。禮的內容：客觀上是氏所以別貴賤的社會悲劇。

因此，西周的宗教統治功效，得之在維持氏族傳統；「我國家禮亦宜之」，「惇宗將禮」（周書）。失之亦在維持氏族傳統；得之在否定地下的農村性格，失之亦在否定宅所寄託的生產手段之這一深刻性格；得之在統一宗廟與社稷，失之亦更在不讓二者爲分裂的發展。西周的宗教政治，便寄託於這個不可解決的矛盾之中。

春秋顯然把這一矛盾暴露了，所謂「爲禮卒於無別（類）」。天上的氏族公子和地下的氏族富子發生了分裂，所以既敬鬼神而又遠之，旣主天命而又罕言天命（參看論語）。一方面有「天道遠，人道邇」之論（子產），他方面則主張「禮，隆殺以兩」。一方面崇禮的仁人君子主張上下的別禮；他方面又鑄刑書而廢禮制。（參看郭沫若著先秦天道觀之進展前半部，至後半部頗有問題，關於諸子天道與地道在一個人身上的矛盾諸點，似宜討論）

第二節 春秋戰國的政治家比較

春秋，孔子稱爲「天下無道」之世，戰國，諸子稱爲異乎古之治世的「今之君子」之世，顧亭林有一段話可以作變世之證：

春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣；春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣；春秋時猶嚴祭祀，重聘享，而七國則無其事矣；春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一有及之矣；春秋時

猶宴會賦詩，而七國則不聞矣；春秋時猶赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主。……不待始皇之并天下，而文武之道盡矣。（日知錄周末風俗）

我們可以這樣說，春秋時還在維持着社會的第一次大別（禮、別也），而戰國時，則居然由社會鴻溝的二大別，發展而為多元的別，故墨子斥別（荀子非墨，謂「明不能別」，比孟子拒他，中肯之至），把當時的國君叫做「別君」，把當時的士大夫叫做「別士」，而自唱驚天動地的「兼以易別」。

春秋和戰國，是要分別而言的，用近代話講，春秋承認現狀，戰國則打破現狀，我們根據春秋的管仲子產與戰國的吳起商鞅李斯這些政治家，來辨別一下春秋變動與戰國變動之不同。

我認為鄭國子產的大政是調和政治，他一方面保存貴族，改革惡俗，而一方面則適應現狀，創立新制，以執行「民不可逞，度不可改」的開明政策。他這種賢明方法，是「知其不可為而為之」，因為他在執政的時候已經說過「國小而逼，族大寵多，不可為也！」鄭國正是處在國族與國族的對立，國內公族與公族間的混戰中，子產就在「現狀」上實行了他的「惠人」政治。

「子產為政，有事伯石，賂與之邑。子太叔曰，國皆其國也，奚獨賂焉？子產曰，無欲實難，皆得其欲，以從其事，而要其成。非我有成，其在人乎！何愛於邑，邑將焉往？子太叔曰，若四國乎？子產曰：非相違也，而相從也。四國又尤焉？鄭書有之曰，安定國家，必大者先。姑先安大，以待其歸。既，伯石懼之而歸邑，卒與之。」（左傳、襄，三十）這對於公族則非如孔子對於三桓的不承認主義，而是和公族妥協的。然而開明政治家，在既存的社會方面又能做到「大人之忠儉者，從而與之，泰侈者，因而斃之」。

子產使都鄙有章（註：和緩了都鄙二者之對立），上下有服，田有封洫，廬井有伍。大人之忠儉者……（同上）

但，在經濟諸方面子產卻隨時代的變動，「作丘賦」「鑄刑鼎」，嚴遭貴族派的反對。「鄭子產作丘賦，國人謗之，其父死於路，已爲蠆尾，以令於國，國將若之何？子寬以告。子產曰，何害？苟利社稷，生死以之。吾聞爲善者，不改其度，故能有濟焉。民不可逞，度不可改。詩曰，禮義不愆，何恤於人言。吾不遷矣。」（昭公、四）大夫渾罕（子寬）批評他說：「國氏其亡乎！君子作法於涼，其敝猶貪，作法於貪，敝將若之何？……政不率法，而制於心，民各有心，何上之有？」（同上）

子產認爲祇是求民不逞謀利社稷，並沒有根本推翻先王之度的丘賦，而貴族大夫則感覺到氏族國家的大族先亡了！可見夾攻中的「惠人」是何等難做！這使得他不能不感覺危險，而說「生死以之」！

子產的開明政策，曾重視着國人（自由民）的議論，「鄭人游於鄉校，以論執政。然明謂子產曰，毀鄉校何如？子產曰：何爲？夫人朝夕退而游焉，以論執政之善否。其善者吾則行之，其惡者吾則改之，是吾師也，若之何毀之。吾聞忠善以損怨，不聞作威以防怨，豈不遽止？然猶防川，大決所犯，傷人必多，吾不克救也。不如小決使道，不如吾聞而藥之也。」（左傳、襄、三一）這一段話，和商鞅「欺舊友以爲功，刑公族以立威，無恩於百姓，無信於諸侯，人與之爲怨，家與之爲讎」（鹽鐵論），不顧一切的態度，是相區別的。

子產對於當時公族國家的態度，完全站在「現狀」上，例如左傳魯昭公十三年記載他批評晉國說，「晉政多門……國不競亦陵！」「諸侯修盟，存小國也。貢獻無極，亡可待也。存亡之制，將在今矣！」

關於刑書，叔向和子產有一個重要的辯論，因為刑法這個東西，「範天下之不一，而歸之於一」，（說文）「矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，莫如法，厲官威之，退淫殆，止詐偽，莫如刑」（韓非子），亦正如荀子的評論「萬不齊，齊之者，非也。」所以，禮在於「別」，而法在於「齊」。中國古代社會的刑，祇「刑不上大夫」，刑便是與禮對立，而末期古代的刑則與其說是對於貴族「刻薄少恩」，毋寧說把貴族的「別」「分」降低了。因為「禮，國之幹也，……禮不行則上下昏，何以長世！」（左傳，僖，十一）

叔向所爭的在於前者之「別」，所以他說「先王議事以制，不為刑辟」，「而懼民之有爭心也……嚴斷刑法，以威其淫」。「民於是乎可任使，……則不忌上」。有了刑書則上下不別，「民知爭端矣，將棄禮而徵於書。……國將亡，必多制」！「多制」正是子產批評晉政多門的道理，多制是財富的分辨，而一制則祇有氏族的分別。左傳正義註這樣寫的：「古者分地建國，作邑命家（注意國家的起源）諸侯則奕世相承，大夫亦子孫不絕。皆知國為我土，衆實我民，……故得設法以待刑，臨事而議罪。……民自當懷恐懼」。

子產復叔向書，承認了這個道理，對於公族子孫有點抱歉，但亦是「救世」，使將失之世祀不能一旦而亡罷了。

> 若吾子之言。僑不才，不能及子孫，吾以救世也！既不承命，敢忘大惠。（左傳，昭，六）

這可與叔向別處的話相證，「晉之公室盡矣，將聞之，公室將卑，其宗族枝葉先落，則公從之。肸之宗十一族，唯羊舌氏在而已。公室無度，幸而獲死，豈其獲祀」！亦可證以晏子「踊貴屨賤」之說，

景公省刑，值得以詩讚「君子如祉，亂庶遄已」。（同上，襄二五）

子產這樣把既成的事實合法化，執行他的「惠人」政治。至講到前於子產百年的管仲政治，雖不如子產史料的顯明，而亦能看出他的特點。

齊國，據史記所載，太公時早已「因其俗，簡其禮，通商工之業，便魚鹽之利」。又說，「齊擴二千里，其民闊達多匿知，其天性也。」管仲當國的時候，正是外有族患，「兼制」已形存實亡；內多族亂，公族政治腐敗已極。管仲政治的方略，國語中載他對策桓公，言之甚詳（雖然有後人的渲染）。鮑叔列舉了他的五個優點：（一）寬惠柔民，（二）治國家不失其柄，（三）忠信可結於百姓，（四）制禮義可法於四方，（五）執枹鼓立於軍門，使百姓皆加勇。

「相地衰征而民不遷」，類似子產的丘賦：「參其國而伍其鄙，定民之居，成民之事」，類似子產的都鄙有章。「通貨積財，富國強兵，與俗同好惡，故其稱曰，倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」。（史記）「俗之所欲，因而予之，俗之所否，因而去之。其為政也，善因禍而為福，轉敗而為功，貴輕重，慎權衡。」（同上）「寬惠柔民」的經濟政策，已經適應齊國的經濟發展，而超出了公族國家的貴族專政。這樣因俗之欲否而施政，表面上看來是對付公族的腐敗，實際上祇有用這樣賢明的政策，才能對他轉禍為福。

管仲對於公族，則說「上服度，則六親固，四維不張，國乃滅亡。」（同上）「政不旅舊，則民不偷。」（國語）亦有類於子產改善公族的賢人政治。所以，桓公要「國家不日引，不月長，恐宗廟之不掃除，社稷之不血食」，他對策就說「比綴以度，竱本肇末，勸之以慎賜（百姓），糾之以刑罰（庶民）

班序頗毛以爲民紀統。」（國語）同時這時還沒有戰國所謂「士無定主」的變動，布衣可以拜相，所以非取得公族的爵位不可；因此他以「賤不能臨貴」的理由而得上卿。「貧不能使富」的理由而得市租，「疏不能制近」的理由而立爲仲父。

他對於「百姓」，則稍破壞了些禮制，「祭祀同福，死喪同恤。禍災共之，人與人相疇，家與家相疇」。因此爵利，使百姓戰爭而加勇。但他不報封人之惡，唯賢是用，「國人」謗怨。

他的國際公法是基於尊王兼制，「凡我同盟之人，既盟之後，言歸於好。」（左傳）盟約則是「毋雍泉，毋訖糴，毋易樹子，毋以妾爲妻，毋使婦人與國事。」（穀梁傳）前二條爲對外族維持相安，後三條爲對內族維持相安（當時公有族，妻有黨，爲亂之源，故云）。

管仲便是這樣一位調和矛盾之有作有爲的大開明政治家。

戰國的時代便不同於春秋時代「爲活的所苦又爲死的所苦」之矛盾了。公族國家的貴賤的大別，漸漸代替以貧富的多別，兼制走向一統，禮「別」走向法「齊」。例如「魏用李克，盡地力，爲強君，自是之後，天下爭於戰國。貴詐力而賤仁義，先富有而後推讓。故庶人之富者或累巨萬，而貧者或不厭糟糠。有國彊者或并羣小，以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅亡。」（史記，平準書）

漢書食貨志說，「李悝爲魏文侯作盡地力之教，以爲地方百里，提封九萬頃，除山澤邑居參分去一，爲田六百萬畝。治田勤謹則畝益三升，不勤則損亦如之。地方百里之增減，輒爲粟百八十萬石矣。」又說，「糴甚貴傷民，甚賤傷農，民傷則離散，農傷則國貧。……善爲國者使民無傷而農益勸。」（下言熟饑有別，要「糴不貴而民不散，取有餘以補不足也」。）

因此戰國時代的政治家，就不是開明的，而是革新的，不但有作有爲，而且敢作敢爲，甚至爲所欲爲。然而在有些國家如三晉，雖敢作敢爲，卻限制於貴族，不能盡爲所欲爲。因此，表現出新舊交錯的毛病。

例如韓非子評申不害曰：「申不害，韓昭侯之佐也，韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道之，利在新法後令，則道之。（利在）故新相反，前後相悖。」

這是新的和舊的相拮抗，而新的束縛於舊的。大事變法的，還是秦楚。

吳起（錢穆先生謂左傳成於吳起，非也。起之思想根本與左傳相違）是一個戰國時代揚棄了管仲子產的政治家。他捨身與楚國公族爲難，越過了「惠人」階段而走向「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，親親尊尊之恩絕」（太史公）的「刻薄寡恩」階段。他敢廢公族之疏遠者，敢收封君之爵祿，敢令貴人闢荒。「吳起教楚悼王以楚國之俗曰，大臣太重，封君太衆。若此則上逼主，而下虐民。此貧國之道也；不如使封君之子孫，三世而收爵祿，損不急之枝官，以奉選練之士。」（韓非子，和氏）「吳起謂荊王曰，荊所有餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足，益所有餘，臣不得而爲也。於是令貴人往實廣虛之地，皆甚苦之。」（呂覽，貴卒）這樣，他沒有像子產享受的輿人之歌，而反被貴戚所害。據史記孫子吳起列傳，「悼王死，宗室大臣作亂，而攻吳起，吳起走之王尸而伏之，擊起之徒，因射刺吳起，並中悼王。悼王既葬，太子立（肅王），乃使令尹盡誅射吳起而幷中王尸者，坐射起而夷宗死者，七十餘家。」因了吳起之廢公族爵祿，招來貴族之變亂，復因了貴族射起中王尸的變亂，而復得到貴族

之夷宗死者七十餘家，好一個歷史的悲劇！

商鞅的口訣是「治世不一道，便國不法古」，一開起就和秦國的貴族甘龍，杜摯相爭。他是「內不私貴寵，外不偏疏遠」，居於先王之度（禮別）的對面。他的要政見於史記者爲：民有二男以上不分異者，倍其賦（小生產者），大小僇力耕織致粟帛多者復其身（半自由農民），令民父子兄弟同室內息者爲禁（農民身分）。有軍功者各以率受上爵，爲私鬥者各以輕重被刑（非禮也）。明尊卑爵秩等各以差次（封建），名田宅臣妾服以家次（農奴）。宗室非有軍功，論不得爲屬籍。有功者顯榮，無功者雖富無所芬華（破第一次的大別）。爲田開阡陌封疆而賦稅平，集小都邑爲縣（廢公族單位）。平斗桶權衡丈尺（廢公族的單行法）。

所以太史公稱他，「行之十年，秦民大悅。道不拾遺，山無盜賊。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治！」

然而大悅者是民（國民），新書則罵他「違禮義，棄倫理，並心於進取，行之三歲，秦俗日敗。」這亦是不錯的。

因此，「秦怨毒商鞅之法，甚於私仇。孝公卒，舉國而攻，東西南北，莫可奔走，卒車裂族夷。」（鹽鐵論）爲什麽這樣仇恨呢？原來，因爲「刑公族以立威，無恩於百姓，無信於諸侯，『人』與之爲怨，『家』與之爲讎。」（同上）

這樣就是後來遭受同運的李斯所說的「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非甚相反，時變異也。」別人罵法家「非先王而不尊」，這實在毫不差錯，韓非子說：「言先王之仁義無益於治。明吾法度，必

吾賞罰。……今世儒者之說人主，不言今之所以爲治，而語已治之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳書，先王之成功。……此說者之巫祝，有度之主不受也。」（顯學）法家在財富上替顯族說話，而與氏族貴人形成「勢不兩立」（韓非）。

爲什麼秦楚這兩個公族國家可以破壞「先王之制」呢？我的研究是在於它們自己的遠祖就沒有如中國諸族的先王制所束縛如此其嚴。在春秋時代，殉葬一百七十人的秦賢君繆公，居然能夠把戎國大罵先王的由余當做聖人看。被孔子稱爲「通大道，不失國」的楚賢君昭王居然可以問楚大夫觀射父「祀不可以已乎？」這眞是在別的公族國家所未之聞的特點。且把這兩段材料引之於下：

戎王使由余於秦。由余，其先晉人也。亡入戎，能晉言。聞繆公賢，故使由余觀秦。秦繆公示以宮室積聚。由余曰：使鬼爲之，則神勞矣，使人爲之，亦苦民矣。繆公怪，問曰：中國以詩書禮樂法度，然尚時亂；今戎夷無此，何以爲治，不亦難乎？由余笑曰：此乃中國所以亂也。夫自上聖黃帝作爲禮樂法度，身以先之，僅以小治；及其後世，日以驕淫，阻法度之威，以責督於下，下罷極，則以仁義怨望於上，上下交相怨而相篡，至於滅宗。夫戎夷不然，上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上。……繆公……曰，孤聞鄰國有聖人，敵國之憂也，今由余賢，寡人之害！」（秦本紀）

楚昭王懷疑氏族專禮與庶民得刑的區別，問觀射父曰：

周書所謂重黎實使天地不通者何也？若無然，民將能登天乎？對曰，……古者民神不雜。……上下之神，氏姓之出，而心率舊典爲之宗，於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序不

相亂也，民是能有忠信，神是以能有明德，民神異業。……民神雜糅，不可方物。……民神同位，民瀆齊盟，無有嚴威，神狎民則不蠲其爲。復舊常無相侵瀆，是謂絕地天通。……王曰，祀不可以已乎！對曰，祀所以昭孝息民，撫國家定百姓，不可以已。夫民氣縱則底，底則滯，滯久而不振，生乃不殖（禮，養也），其用不從，其生不殖，不可以封！（國語）請注意「封」的來源！

我們看了這兩段珍貴的史料，知道由余把中國古代社會的第一次的上下大分別，說成了公族國家的「上下相怨」，而觀射父則把「民神不雜」當做上下大分別的先天假定，於是乎上下有序，無相侵瀆。這不是春秋的中心問題麼，所差的是秦繆公大悟，楚昭王懷疑罷了。

到了戰國時代的政治，「上下相怨」，「民神雜糅」，就不可能是春秋政治使怨者相安一時，使糅者相別片刻，而是表面化而爲法家的「治國不一道」之「進取」（太史公語），卽顯族的路綫。

第三節　由貴族官學到平民的民主

西周祇有氏族分工，所以文化是歸於官府專有，除了官府公報（周書），貴族儀式（金文），以及差與荷馬相類的歷史詩（周頌，大雅文王），是沒有民間文學。

西周末東遷初，周代社會發生了危機，貴族內部之分裂，以及社會之貧富分化，手工業與商業的發展，國人地位的抬頭，使社會悲劇首先表現於國人的悲劇詩歌，好像希臘穿有神話外衣的悲劇藝術，這便是詩經的變風，變雅。章太炎云：

民以昭蘇，不爲徒役，九流自此作，世卿自此墮。朝命不擅威於肉食，國史不聚殲於官府。

（國故論衡）

章氏所謂「竹帛下庶人」的事實，頗嫌過分，實則竹帛漸下移，爲春秋的「士人」所半專門地分工去了。這時「士人」並不是一個職業觀念家，仍然同時是宰臣一類。這亦反映了春秋維持現狀的縉紳先王的過渡性。儒者在當時，亦是二元的，所謂君子儒與小人儒之分（論語），其學禮崇德者爲前者，而講求工藝的所謂「術儒」爲後者。

西周金文中的思想（參看郭沫若著金文叢考第一篇），如宗教思想（神、天、命、鬼），政治思想如「敬威天命」，「尊法先王」，禘嘗祀社，刑伐封賞，道德思想如「德」字的出現，以及和「德」字相並的孝字，都是氏族貴族的「先天」獨斷，這和希臘初期思想的道德學說不同。到了春秋的悲劇時代，才產生系統的道德思想（最高範疇爲禮），和蘇格拉底的觀念出發點正相接近。

有了類似的顯族，財產積蓄，貨殖與地利代替了氏族，才產生希臘的文化果實，同樣的，有了戰國的郡縣制，生產力向上發展，政權轉移於氏族下層的陪臣，養士之風才出現。基於氏族專政漸向相對的民主發展，才有了職業的平民文學。

春秋戰國文化思想之區別，除了戰國私學，散文等特徵以外，我們應把其主要的方向，大體說明如次。

（一）變種顯族制度之下的相對民主制度——戰國時代，因分工的發展，西周史官的變形者——士，從貴族的藩籬（學也祿在其中矣）脫出，產生了子書所給的特殊名稱，叫做「文學之士」，這一專門化的職業，已經不是管仲時代四民不雜居的情況，例如「中牟之人，棄田耕，賣宅圃，而隨文學者，

邑之半。」（韓非，外儲左上）這些文學之士，後來墨則稱「墨俠」，儒則稱「儒生」，各具特稱，更走向派系的專門。因爲正如韓非子所言「利之所在民歸之，名之所彰士死之。」所以社會居然有人稱爲「役夫之道」的墨俠，家奴出身的淳于髡，鄙家出身的子張，大盜出身顏涿，大駔出身的段干木，暴者出身的子石，鉅狡出身的索盧參，王公大人從而禮之。（見呂氏春秋）政權由諸侯而大夫，由大夫而陪臣，氏族束縛的鴻溝，漸形破壞，在這一氏族古制的神祕外衣裏裝璜着的中國古代社會，亦就如韓非子所言，「禮（第一次的大別）墮而修耕戰」，因此到了戰國，「士無定主」的「文學」之士在各國的地位，能夠做了「不治而議論」的「代議士」。

在這一點，我認爲戰國禮賢下士的風氣，頗含着西洋古典社會的民主主義政治，名詞上雖然不相同，而內容則具備着古代社會的這種制度，因爲中國古代社會沒有「顯族」的典型，所以直到陪臣執政，氏族禮制大破壞的時候，才在過渡的時期產生了不完全型典的「共和」，

最著名的例如魏文侯「禮賢」，有子夏、田子方、段干木、魏成子、翟角、吳起、李克、西門豹、樂羊、屈侯鮒、趙蒼唐（引自諸子繫年）諸人，這些人不盡是大官，而有的是專爲聽取意見的。選定文學之士的標準，並無禮別，而據李克說應是「居視其所親，富視其所與，達視其所舉，窮視其所不爲，貧視其所不取。」可能多少代表些民意（市民的性質）。

其次如魯繆公「禮賢」，有曾申、子思、公儀休、泄柳、申詳、墨子、南宮邊（引同上）諸人。當時儒墨兩派以呂氏春秋所言，「儒墨弟子徒屬，充滿天下，皆以仁義之術，教導天下」「孔子……養徒三千，言爲文章；墨子服役者百八十人，皆可使赴火蹈刃」（淮南子）。「周室衰而王道廢，儒墨乃始

列道而議，分徒而訟。」（同上）「七十子之徒游諸侯，大者爲師傅卿相，小者友教士大夫。」（史記）魯穆公把孔子貴公，墨子貴兼（尸子）兩派文化人兼禮，這可以看出時代的學術自由與民意的反映。韓非子的批評，自然有法家的立場，而頗能道出當時的風氣：「儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。夫離法者罪，而諸先生以文學取！犯禁者誅，而羣俠以私劍養。」戰國時，魯國儒生最著名，所謂「魯皆儒服」（莊子），大約多「不治而議論」。

特別使我們注意的是齊之「稷下」，田齊世家說：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍，淳于髡，田駢，接子，愼到，環淵之徒，皆賜列第爲上大夫，不治而議論，齊稷下學士復盛，且數百千人」。大學者荀子曾爲「稷下」老師。居前輩者稱「稷下先生」，普通稱「稷下學士」。所謂「不治而議論」，在我看來，是不作行政官吏而參政的意思，和古與代議士相似。參以新序「齊稷下先生喜議政事」，孟荀列傳「各著書言治亂之事以干世主」，劉向荀子目錄所謂「咸作書刺世」等說，而益信其然，此外鹽鐵論尙有云：「齊宣王褒儒尊學，孟軻淳于髡之徒受上大夫之祿，不任職而論國事，蓋齊稷下先生千有餘人。」據錢穆先生攷證，稷下先生，見於書者有淳于髡，孟軻（？）彭蒙，宋銒，尹文，愼到，接子，季眞，田駢，環淵，王計，兒說，荀況，鄒衍，鄒奭，田巴，魯仲連。由這些人看來，「稷下」是「兼容並包」，戰國各派大小學者都可參加的。到了後來「山東儒墨，咸集於江淮之間，講議集論。」（鹽鐵論）

（二）批判現實的優良傳統——孟子所謂「王者不作，諸侯放恣，處士橫議」，正是說明古代社會產生共和的道理。有了這樣的民主主義，才使着諸子並鳴，百家立異。荀子所謂「諸侯異政，百家異

說，則必或是或非，或理或亂」。「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別，其學之相非也。」（尸子）

戰國諸子雖然不知道新到的社會是什麼，然而皆有自己的圖案，所以他們中間有一個共同的傾向，即理想主義的特點。他們的思想都超出武斷，而都有所謂名學，有原之者，有本之者，有用之者。「用」固然為墨法所稱，但儒家早有「禮之用，和為貴」之說，到了荀子，本、原、用之論更加顯明。這是社會「再編制」時代的通例。穿着古時衣裳，說着古時言語，而企圖說明未來社會的自己的憧憬與夢想，除了法家以外，亦是他們所共通的。然而他們亦有區別，不是康有為所謂「諸子皆託古改制」（改制攷卷四）。

天、地、人、三面，他們都有自己的認識。儒家有「天命」，墨家有「天志」，老莊有「自然」，都指天道的假定。儒家有周道，墨家有尙同，老莊有小國寡民，法家則有「今世」。儒家稱別仁，墨家稱兼愛，老莊稱眞人，法家稱利民。各家各有理想中的天地人，以迎接客觀歷史將出現的新世界，這種思想系統，便是他們的「世界觀」，荀子對於諸子的批評亦就是對其所謂「持之有故，言之成理」的世界觀加以非攻。他說「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，慎子蔽於法而不知賢，申子蔽於勢而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」（解蔽）

諸子還有一個最大的特徵，對於現況的暴露與批評。孔子可以褒貶春秋，孟子可以備斥諸侯，例如「不仁者梁惠王。」又說「民之憔悴於虐政」。老子可以說「天下神器不可為也」，「聖人不仁以百姓為芻狗」，墨子可以批評「今王公大人……至其國家之亂，社稷之危，則不知使能以治之。親戚則使之，無

故富貴，面目姣好則使之。」（尚賢）韓非子可以有孤憤，謂「當塗之人擅事要，則外內爲之用也。是以諸侯不因則事不應，故敵國爲之訟。百官不因則業不進，故羣臣爲之用。郎中不因則不得近主，故左右爲之匿。學士不因則養祿薄禮卑，故學士爲之談也。」他們的這種「無所顧慮的態度」（見學說史評李加圖語，這種態度據云就是「科學」的），不但對於政治如此，而且對於人民都有一個共同的特點，即目擊當時「上無道揆下無法守」的「民困」寄與或多或少的同情，從論語所謂「百姓足君孰與不足」一直到戰國諸子的新民之說，無例外地堅持着忠實於自己的方法，各家說法不同，但墨子所謂「下原察百姓耳目之實」，則是他們敢於接近眞理的相同之處。這裏，重視客觀現實，各有程度不等地的依於現實發展的治學精神，是諸子有價值的傳統，這便是指他們的「方法論」。

然而，這不是說他們的方法論沒有「局限」，恰相反，他們各自因了他們的「成見」，而各有他們的「不可踰越性」。「後車數十乘，從者數百人」的孟子周游列國，率領服役的百數門徒的墨子橫議天下，很相似於凱納之製「經濟表」要看中國（當乾嘉時代），戈果里的理想要看美國，這便是「局限」。「局限」雖然不可跳過，但祇要對於人民更多地表現出尊重的「了解」，例如墨子，倒不論他們的世界觀所持的所謂「政治偏見」與「政治表白」，他們的方法論，正如「與加克涅絲小姐的信」裏所說，「使巴爾札克被強制去反對自己本身分的同情，去反對他的政治的偏見，這就是他已經看見了自己愛好的貴族沒落之不可避免，而把他們描寫爲將無更好命運的人們，這就是他看見了眞正未來的人是在那裏，那裏在這個時代才能去尋找。」

關於這種態度，據說孔子便受過老子的一頓責備，「聰明深察近於死者，好議人者也；博辯廣大危

其身者，發人之惡者也！爲人子者毋以有已，爲人臣者毋以有已！」（晏嬰論孔）而這種態度是秦漢以後的儒生，博士所失掉了的。

第九章　周代的商人與自由民

第一節　周代商業資本的路線

文明使一切已確立的分業加強而增劇，尤其是更激成了城市與農村的對立。這裏或者如古代，都市對農村的經濟支配，或者反之，有如中世紀，農村握有城市的經濟支配權，於此尚有第三種因文明而添加：即創造了一個不參加生產事業惟從事生產物交換的商人。（起源論）

商人之發生是依貨幣之發生而來，所以：

金屬貨幣已經使用，藉此又發生了支配生產者及其生產物的新手段。那秘藏一切其他商品於其神秘懷中的商品之商品，已被發現，誰比其他的人多佔有些呢？商人。（同上）

這正如國策所言，「有其實而無其名者商人也，無把銚推耨之勢，而有積粟之實，此有其實而無其名者也。無其實而有其名者，農夫是也，解凍而耕，暴背而耨，無積粟之實，此無其實而有其名者也。」希臘羅馬的顯族階段，因土地私有制，貨幣的權力手段已經發生社會職能，較荷馬所述的英雄時代，牛與其他物品之比，有了顯著的發展。

在中國，情形頗為不同。殷代有貨幣的簡單記載，但其形態則在等價形態以上者無法證明，我們僅據卜辭的貝，是不夠替古人圓謊的。西周社會，見於周金者，最早即有錫貝之記載，更有「取遺五寽」

（楊敦），「取償卅寽」（毛公鼎）之記載，舀鼎更云，償百寽受五夫，時在西周中葉。貨幣的形態已到儲藏手段之職能，賦與了所謂祕密的拜物性。

周書酒誥云，「肇牽車牛，遠服賈，用孝養厥父母。」這是否爲專門商人，文義無證。詩經中以農事，戎事，祭祀事的材料爲主，關於商業則甚少見。而作爲成篇頗早的周頌，且毫沒有商業資本的影子。變風變雅所言者乃西周末春秋初的成篇，未能據以論西周。

原因甚爲明白，卽西周有嚴密的「周索」，土地主要生產手段限於氏族貴族的封錫，阡陌封樹，祇有氏族貴族的合法承繼，而無私有買賣。所以作爲權力手段的貨幣，難以形成，換言之，土地旣不成商品，則商品之商品，就不能取得它的歷史職能。這亦是西周無顯族貴族之必然結果。

卽以詩經「亶侯多藏」，「如賈三倍，君子是識」，作爲西周末葉的材料來看，其商業的分業性，除了土地範圍外的其他貿易，至爲狹隘，而亦沒有形成專門的商人，故商業行爲還在亶侯君子之小天地，難說是商業資本。

然而，這不是說西周沒有商業，而是說它沒有希臘羅馬國家成立以後商業經濟的繁榮狀況，它僅是以氏族間的貿易爲主要行爲，所謂「君子是識」，「孝養父母」。

在希臘社會，小生產者與自由民的小土地，隨着顯族貴族的大土地所有制經濟的侵併，逐漸沒落，成爲悲劇，貴族所採取的貨幣資本關係，是所謂「債權者與債務者的關係」，貨幣在這裏是顯着很大作用。在西周，這樣的貨幣經濟，是沒有的，而走了亞細亞的路徑。

春秋時代，在財富向下集中的歷史轉變中，「富子」「大夫與私肥的陪臣，促成商業的繁榮。但，商

業亦受了土地國有制的返映，開始還是氏族貴族的專利。（工商食官）

西周末春秋初，鄭桓公以國君地位和士族立盟，「爾無我詐，我無強賈。」

「既貽我德，賈用不售」。（邶風，谷風）表示「物對物」的困難。

「氓之蚩蚩，抱布貿絲，匪來貿絲，來即我謀」。（衛風、氓）此詩似爲錯簡，與下文無關。這詩顯然言，落後七族拿布來求絲的物物交換，但古者族與族間仇恨的鴻溝至嚴，所以認爲他是一個奸細

我們據詩料估計，商業之開始發展，是在春秋中葉。那時，富子大夫出現，二都耦國或一個多政代替了「經濟的贅瘤」（諸侯城市——國）當時，「無禮而好陵人，恃富而卑其上」（昭三），「或多難以喪其國，啓其土，或無難以喪其國，失其守宇」。（昭元）因此，在一國之內，小城市並起，破壞了周索，但市場關係則顯然發展了，「市井之臣」，「商居市」「工賈不變」，「廬井有伍」，皆表示商業經濟。儘管先王之制「人有十等」而未列商人，但在此時，商人是客觀上出現了，故貴族可以「室於怒，市於色」，「內寵之妾，肆奪於市，外寵之臣，僭令於野」。由市與室，市與野相對而言，可見商人之賤和奴隸相等罷了。

借貸關係亦同時發生，在國內公私可以互貸，如「齊公子商人驟施於國，而多聚士，盡其家貸於公。」（文、十四）「宋公子鮑，禮於國人，宋饑，竭其粟而貸之，國之材人無不事也。」（文、十六）「魏絳請施舍，輸聚以貸自公以下盡出之，國無滯積，亦無困人，公無禁利，亦無貧民」。（襄、九）在國際之間，春秋各國的「乞貸」，「乞糴」，不但成爲常事，而且定爲國際公法（盟約）。

當時，國內商業是因生產手段的「國有」制，受着束縛，而國際間貿易貿路則比較可觀。春秋末葉，

就有「金玉其車，文錯其服」的富商，往來各國，販運珍寶，但亦譏爲「無大績於民。」（國語晉語）春秋國際間之賄給與國際商人以便利的，如子產所說「諸侯之賄，聚於公室，則諸侯二；若吾子賴之，則晉國二。諸侯二則晉國壞，晉壞則子之家壞。」（僖、二四）

記於左傳的鄭商人（商人之字，古文獻少見，似爲鄭國的商族人）弦高，做了兩件大事，一件事是他借商家名義，僞運晉國大將知罃，一件事是他用牛皮犒楚師，把楚國襲鄭的消息報告給鄭國，這位弦高，不是商人，顯然爲國際間諜。但由此，可以知道國際貿易是發達起來的。例如「賈人曰：吾無其功，敢有其實，吾小人不可以厚誣君子」。（成、三）

在西周以至春秋初年，祇有上下之別，以族的貴賤而定，故商人的分業沒有地位，而在十等之外，有之亦爲市井小人。後來，這種分類破壞，「爲禮卒於無別」，即在社會上有多元之別。所以，「君子小人，貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣」（宣、十二）之黃金時代已去，而發生「賤其身，賤其大夫，賤其宗，而有禮乎」（昭、十三）之感慨，商人之賤者，到了末世，亦爲君子所眼紅。這是半顯族階段的現象，所謂「霸者」，便挾帶着顯族氣味。如有功，庶人工商亦可免了（哀、二）。司馬遷評論云：

齊中衰，管子修正之，設輕重九府（正義謂掌財幣），則桓公以霸。九合諸侯，一匡天下，而管氏亦有三歸，位在陪臣，富於列國之君。是以齊富彊至於威宣也。故曰，倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。禮生於有而廢於無，故君子富，好行其德，小人富，以適其力。……人富而仁義附焉，富者得勢益新，失勢則客無所之。……千乘之王，萬家之侯，百室之君，尚猶患貧，而況編戶之民乎？（史記貨殖列傳）

這種議論，是含有漢人的觀點，但亦頗近事實。

史記，貨殖列傳言春秋末葉著名商人有二，一為計然，一為子貢。

（一）計然獻策於越王勾踐說：「平糶齊物，關市不乏，治國之道也。積著（貯）之理，務完物，無息幣（商品流通與貨幣媒介）。以物相貿易，腐敗而食之。（商品變態）貨物留，無敢居貴，論其有餘不足，則知貴賤；貴上極，則反賤，賤下極，則反貴，貴出如糞土，賤出如珠玉。（貨給律）財幣欲其行如流水」。

而范蠡則變名易姓（朱公），交易貨物，四通諸侯，治產積居，三致千金，子孫修業而息之，遂至巨萬。

（二）「子貢既學於仲尼……廢（居）著鬻財於曹衛之間，七十子之徒，賜最饒益」。孔子亦說，「賜不受命而貨殖焉，億則屢中。」

因此，春秋的商業貿易，國內仍為「君子是視」，乃大夫陪臣之富稱者。參加商業的職人主要是國際易貨，商業資本沒有發達。當時國際經濟甚不平衡，有無相濟是與戰爭掠奪相並相成，如司馬遷說：「山西饒材、竹、穀、纑、旄、玉石；山東多魚、鹽、漆、絲、聲、色；江南出柟、梓、薑、桂、金、錫、連、丹沙、犀、瑇瑁、珠璣、齒、革；龍門碣石，北多馬、牛、旃裘、筋、角；銅鐵則千里往往山出棋置（正義謂出銅鐵之山方千里如圍棋之置也）。……故物賤之徵貴，貴之徵賤。」（同上）

戰國（盛於末年）則不同了。商人已專門分業，商業資本亦顯然成立。因為當時深耕易耨，鐵器的勞動工具普遍要求起來，商人之富者，「多恃做鐵的商業，且他們有不是氏族貴族的，其商業行為可能比

較自由。

貨幣的形態，如貝、績、牛羊、錢、鏄、穀物刀布等是多表現爲交換流通手段的形態，春秋周景王二十一年才鑄「大錢」，到戰國則有銅製的蟻鼻錢，且金亦當做權力手段跳上歷史舞台，如孟子「王餽兼金一百而不受，於宋餽五十鎰而受，於薛餽五十鎰受」。

猗頓，用鹽鐵起，而邯鄲郭縱以鐵冶成業，與王者埒富。

白圭，當魏文侯時，李悝盡力，……白圭，歲熟，取穀，予之絲漆，繭，歲凶，取帛絮，與之食。……積著率歲倍。……曰：吾治生產，猶孫吳用兵，商鞅行法。

蜀卓氏之先，趙人也。用鐵冶富。……卽鐵山鼓鑄，運籌策，傾滇蜀之民，富至僮千人，田池射獵之樂，擬於人君。

程鄭，山東遷虜也。亦冶鐵，賈椎髻之民，富埒卓氏。

宛孔氏之先，梁人也。用鐵冶爲業。……因通商賈之利，有游閑公子之賜與名，……家致富數千金。

魯人曹丙氏，以鐵冶起，富至巨萬……貰貸行賈徧郡國。

齊俗賤奴虜，而刁閒獨愛貴之。桀黠奴，人之所患也，唯刁閒收取。使之逐魚鹽商賈之利，或連騎，交守相，然愈益任之，終得其力，起富數千萬。……能使豪奴自饒，而盡其力。（以上皆見史記貨殖列傳）

戰國末年，都鄙之制壞，經濟實權之諸侯國都，代以新的經濟都市，據史記如齊之臨淄，趙之邯

鄲，魏之大梁，秦之咸陽，楚之郢，皆出入大賈小商之地，「貪賈三之，廉賈五之，比千乘之家」。他們雖然不是公族，但「無秩祿之奉，爵邑之入，而樂與之比者，命曰素封。」。（同上）

以國別而言，史記蘇秦傳云：

周人之俗，治產業工商，逐什二以為務。

貨殖傳又云：

周人之失，巧為趨利，貴財賤義，高富下貧，熹為商賈，不好仕宦。

周人如此，魯國亦然。史記稱「及其衰，好賈趨利，甚於周人」，周魯為周公之典在的國家，還是這樣趨利，其他可想見而知了。

齊國是礦鐵之鄉，戰國策齊策云：

臨淄甚富而實。……臨淄之途，車轂擊，人肩摩，連衽成帷，舉袂成幕，揮汗成雨，家敦而富，志高而揚。

又如魏國，淮南子人間訓言：

梁之富人，家充殷盛，錢帛無量，財貨無貲。

又如秦國，呂不韋「陽翟大賈，往來販賤賣貴，家累千金，」而做了秦國的大政客。

商業資本必有高利貸為之跟隨。史記與國策載孟嘗君收債之事頗詳，他因貸錢者不能予息，令馮公（食客）收債，又他拿出債契來問誰到薛討債，馮驩應聲前往。

孟嘗君是營高利貸業而養食客，作政治活動，呂不韋則是以陽翟大賈的資格，賭納子楚，獻孕婦，

送金物，跳上了秦國政治舞台。他又一段做交易的故事：

「呂不韋賈於邯鄲，見秦質子異人，歸而謂父曰：耕田之利幾倍？曰十倍。珠玉之贏幾倍？曰，百倍。立國家之主贏幾倍，曰無數」。（戰國策）由此，土地私有買賣之利，不如商業，而商業之利不如做政治投機；但沒有土地私有制產生，則商業與政治之利是很難期待的。

第二節　周代自由民(國人)

周代有「士」的一級，在西周爲武士，在春秋則爲邑宰，據錢穆氏計算，孔子的弟子作宰者：原思宰，閔子騫——費宰，子游——武城宰，冉求——季氏宰，子羔——費宰，仲弓——季氏宰，子夏——莒父宰，子路——季氏宰，樊遲——冉求右。

按「禮不下庶人，刑不上大夫」而言，則人有十等之士，則是可上亦可下的。

在貴賤有序的社會中，接近於「士」而未列等的一等人，叫做「國人」。因爲「國」既然是城市性質，則「國人」便無疑地是市民，卽自由民。這亦不是形式的推理，以下我們可以看出「國人」的地位的。

在周金成王時代銘文，班殷中有「王命毛公以邦冢君，徒御，國（域同國）人，伐東國×戎。」

宣王時代器𧶠盨有「邦人、正人、師氏人。」

邦、國同義，後一器之邦人當爲前一器之國人。但前者國人在後，而後者邦人在前。國人旣被派遣出去征戰，頗與希臘之自由民相當。由金文中所提的序位看，他旣不是貴族，則似與市民相稱。

西周信史如周頌，無國人或邦人之文，似國人在氏族貴族的社會，數量上不能十分居多。

「國人」見於周書者，有「文王蔑德降於國人」（君奭），「邦人大恐」，「王出郊，二公命邦人，凡大木所偃，盡起而築之」。（金縢）。金縢的疑信，頗成問題，但史記魯周公世家曾轉錄此文，並將「邦人」譯爲「國人」。

「國人」見於詩經國風者頗多。「有淑人君子，正是國人」。（曹風）在陳風中曾提出國人言論的威信，不能阻止不良之貴族偸人。

墓門有棘，斧以斯之。夫也不良，國人知之，知而不已，誰昔然矣！

墓門有梅，有鴞萃止。夫也不良，歌以訊之，訊予不顧，顚倒思予！

「國人」的謗言，在周代好像希臘羅馬自由民的議政，相對地表現出了古代社會的民主主義。所以，「謗」爲中國古代的一種重要政事，正如召公諫周厲王，釋謗之民意性質說，「口之宣言也，善敗於是乎興，行善而備敗，所以產財用衣食者也。夫民慮之於心，而宣之於口，成而行之，若壅其口，其與能幾何」？（史記周本紀）

沒有自由民，不會產生希臘的悲劇藝術，同樣地，沒有「國人」，不會產生西周末春秋初中國的古代悲劇詩歌（變風變雅）。其原因，在於相對的民主。

據史記周本紀所載厲王監謗的故事，表現了「國人」在政治運動中的地位，但這亦不必認爲國人所獨力進行，當可以說是「國人」在民衆運動中倡導的作用。

國人謗王，召公諫曰，民不堪命矣。王怒，得衞巫，使監謗者，以告則殺之，其謗之鮮矣。

……王益暴，國人莫敢言，道路以目。……於是國莫敢出言。三年，乃相與畔襲厲王，厲王出奔於彘。厲王太子靜，匿召公之家，國人聞之，乃圍之。召公……乃以其子代王太子，太子竟得脫。

其次，據史記所載，幽王被殺，「國人」之怒實關重要。

幽王爲數舉烽火，其後諸侯不信，諸侯益不至。幽王以虢石父爲卿，用事，國人皆怒。

到春秋，「國人」還能夠立猛爲悼王。凡國政大事，國人莫不參與；這是春秋到了半顯族階段的特色，所謂「與國人交止於信」（論語）。戰國時代，國人這一種人甚居重要地位，如孟子說「國人皆曰可殺，然後殺之」，又如「他日王謂時子曰，我欲中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫國人皆有所矜式。」

下面我們且舉子產的惠人政治對於國人的兩個例子：

鄭國子駟當國的時候，起了一個公族間的大變亂，後來因「國人助之」，平息族亂。子孔當國「爲載書，以位序聽政辟」，不准議朝政。當時國中甚不滿意載書，子孔想殺不順者，子產則勸其把載書焚了，以息衆議，子孔不以爲然，「曰（子孔）爲書以定國，衆怒而焚之，是衆爲政也，國不亦難乎？子產曰，衆怒難犯，專欲難成，合二難以安國，危之道也，不如焚書以安衆，子得所欲，衆亦得安，不亦可乎，專欲無成，犯衆興禍，子必從之。乃焚書於倉門之外，衆而後定」。（襄十）

子產當國，「作封洫，立謗政，制參辟，鑄刑書」。他重視「國人」的輿論，在他作丘賦（昭四）時，「國人謗國，曰其父死於路，已爲蠆尾，以令於國，國將若之何？子寬以告，子產曰，何害！苟利社稷，生死以之。且吾聞爲善者不改其度，故能有濟也。民不可逞，度不可改。詩云禮義不愆，何恤於

人言！」他把「國人」的地位和諸侯並視，曾說：「爲嗣大夫，承命以使，周於諸侯。國人所尊，諸侯所知，立於朝而祀於家……」（昭十六）

因此，他的開明政策，視「國人」的輿論爲藥石，視「國人」爲其師，「鄭人游於鄉校，以論執政。然明謂子產曰，毀鄉校何如？子產曰，何爲？夫人（國人）朝夕退而游焉，以議執政之善否，其善者吾則行之，其惡者吾則改之，是吾師也，若之何毀？吾聞忠善以損怨，不聞作威以防怨。然猶防川，大決所犯，傷人必多，吾不克救也；不如小決使道，不如吾聞而藥之也！」（襄、三一）這和孟子所謂「不信仁賢，則國空虛」的話，頗相一致。

這不是子產主觀上要這樣，而是「國人」在春秋時代確實佔着重要地位，以下我們擇要列舉幾類國人參與國事的史實，以作證明：

【一】國人出君弒君：

衞侯欲與楚，「國人」不欲，故出其君以說於晉。（僖、二八）

莒紀公……多行無禮於國，僕（其大子）因「國人」以弒紀公。（文、一八）

莒子庚輿，虐而好劍，苟鑄劍必試諸「國人」……烏存率「國人」以逐之。（昭、二三）

魯公出，「國人」施公孫有山氏（哀、二七）。

【二】國人參與公族內亂：

宋穆襄之族率「國人」以攻公，殺公孫固、公孫鄭。（文、七）

「國人」奉公子鮑（宋）以因夫人。（襄、一六）

子駟率「國人」盟於大宮，遂從而盡焚之，殺子如、子駹、孫叔、孫知。（成、三）

晉……子臧將亡，「國人」皆將從之。成子乃懼，……乃反而致其邑。（同上）

宋……國逐瘈狗，瘈狗入於華臣氏，「國人」從之，華臣懼，遂奔齊。（襄、一七）

鄭子孔爲政也，「國人」患之。……子產、子西率「國人」伐之，殺子孔而分其「室」。（襄、一九）

（衛）「國人」召甯子，甯子復攻孫氏，克之。（襄、二六）

（齊）慶封使「國人」助之，遂滅崔氏，盡俘其家。（襄、二八）

（宋）辰曰，吾以「國人」出，君將誰與處？（定、十）

（魯）公立荊爲大子，國人始惡之。（哀、二四）

【三】國人向背之重要：

（陳）文公疾病而亂生，「國人」分散（桓、五）

衛懿公好鶴，鶴有乘軒者，將戰，「國人」受甲者皆曰，使鶴！（閔、二）

秦伯任好卒，以子車氏三子爲殉，「國人」哀之。（文、六）

鄭大子朱儒，自安於夫鍾（邑），「國人」弗徇。（文、一一）

宋昭公曰，不能其大夫，以至君居祖母，以及「國人」，……不如死。（文、一六）

宋公子鮑，禮於國人。……國之材人無不事也。（同上）

（魯）「國人」誦之曰：「我君小子，朱儒是使。朱儒是使，使我敗於邾！」（襄、四）

楚郤宛直而和，國人說之。（參看昭二七，楚亂，國人參與之故事）

【四】對於國人之安定：

，駟帶卒，「國人」益懼。公孫段卒，「國人」更懼。子產立公孫洩之子及良止以撫之，乃止。（昭、七）

魏絳請施舍，輸積聚以貸；自公以下盡出之，國無滯積，亦無困人（國人）。（襄、九）

宋景公時，大尹蠱君，「國人」惡之，公死三日，「國人」知之，後「國人」施（罪）於大尹；大尹奔楚。盟曰，三族共政，無相害也。（哀、二六）

這樣看來，「國人」之為「自由民」，乃無疑的問題，但他們參與「國」事的形式，沒有希臘古代的嚴整罷了。

國人、自由民在希臘社會是氏族貴族制崩壞以後的市民，後來被顯族經濟所侵呑，中國的自由民則是在顯族難產的過程中逐漸取得社會地位。在春秋的族內戰爭中，有國人參加，顯然是不屬於氏族貴族的一類，但他卻因了貴族矛盾而可能成為不合法的小生產者。這種人到了戰國，一部分大約轉為職業文學之士或食客與策士，因其不屬於貴族的宗統，所以說「士無定主」。蘇秦便是在「周人之俗，治產業，力工商，逐什二以為務」的環境中棄商業家而為游士。

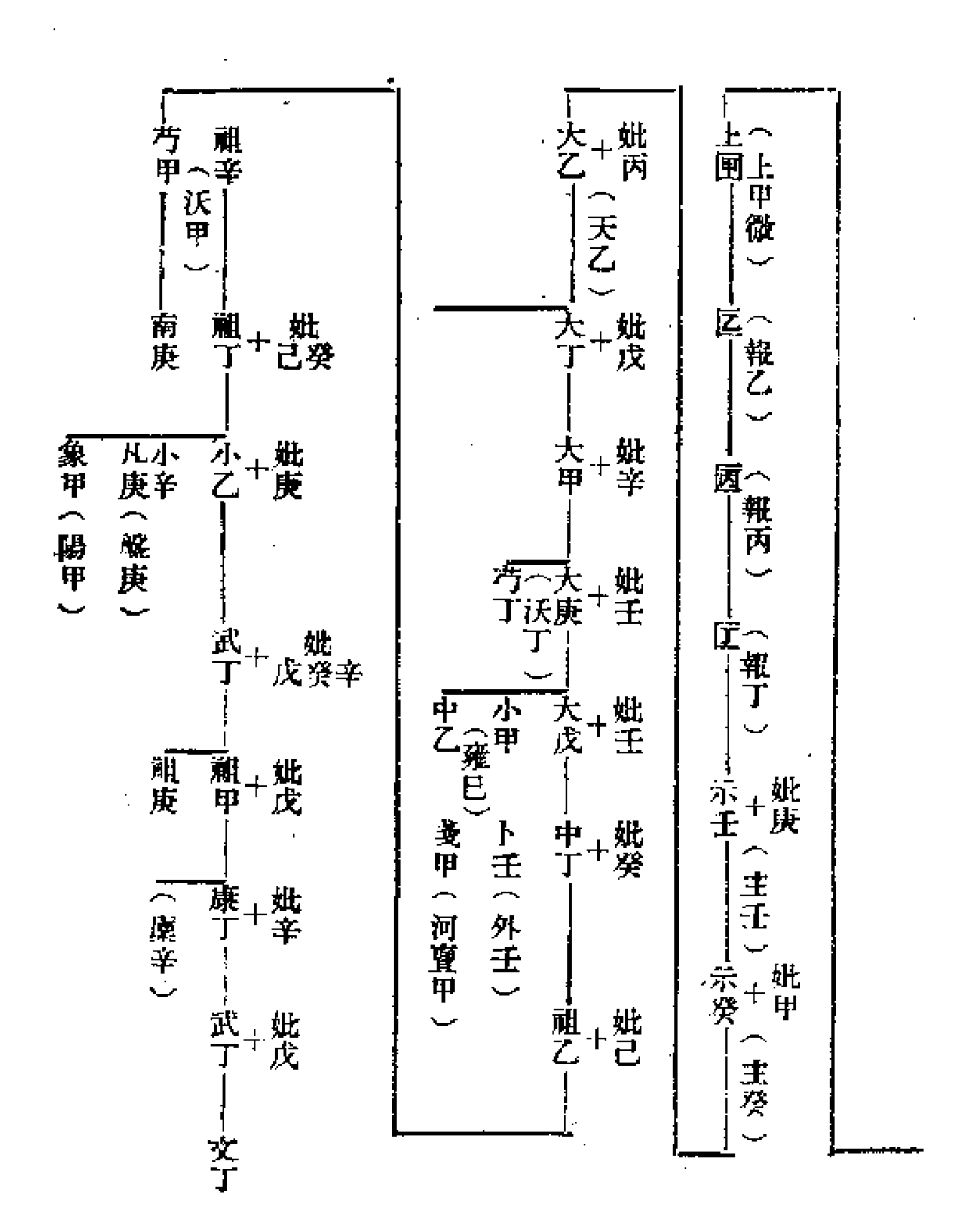


第十章 古文獻中最初所表現的道德起源

在卜辭中，我們沒有看到道德一類的字樣，除了祖先的帝王崇祀，實無道德律的規範，而與周代勢成兩局，王國維先生說「周之制度，實皆爲道德而設」者，有其一面道理，如果稍改字句則更明顯，應是「周之道德，實皆爲其制度而生。」首先我們研究一下殷周帝王的名號（名號非謚，王氏已有詳說）。殷代的世系稱號，可以說是意識生產的最特徵的符號。除了人名，更沒有東西可資憑證。書上的材料有史記三代世表，地下的資料有王觀堂的殷世數異同表，殷先公先王考，郭鼎堂的殷王相承系統考釋。

我們且根據卜辭所出世系分做四期，自高祖夔以至王亥爲第一期人物，自上甲至示癸爲第二期人物，自大乙至小乙爲第三期人物，自武丁以後爲第四期人物，今先將郭氏修正了王氏之表列後：

夔＝（帝嚳）＝（帝俊）＝（帝舜）
│
萬（昭明）──熊（仲熊）
　　　　　　虎（伯虎）
│
土＝（相土）
│
（昌若）
│
王吳＝（糧圉）
│
季＝（冥）
│
王亥＝（該）＝（振）
王亙＝（恆）


上甲（上甲微）
報乙
報丙
報丁
示壬 + 妣庚（主壬）
示癸 + 妣甲（主癸）
大乙 + 妣丙（天乙）
大丁 + 妣戊
大甲 + 妣辛
大庚 + 妣壬
羌丁（沃丁）
大戊 + 妣壬
小甲
中丁 + 妣癸
中乙
卜壬（外壬）
戔甲（河亶甲）
祖乙 + 妣己
祖辛 + 妣甲
羌甲（沃甲）
祖丁 + 妣己 妣癸
南庚
小乙 + 妣庚
小辛
凡庚（盤庚）
象甲（陽甲）
武丁 + 妣戊 妣癸 妣辛
祖甲 + 妣戊
祖庚
康丁 + 妣辛
（廩辛）
武丁 + 妣戊
文丁

上表是研究卜辭以來諸家共同得出之最大業蹟。我們從這裏發現意識生產，是比較容易的事了。

一王國維在殷禮徵文中，首先指示殷王以十干的日爲名，這一條鐵則，打破了三代諡法之傳說、直至周人還沿襲此制。以日爲名的殷制，說明什麼呢？它說明時間觀念的發現，是人類最初的意識生產。殷人自上甲微才入於有史時代，郭鼎堂亦說：「殷之先世，大抵自上甲以下入於有史時代，自上甲以上則爲神話傳說時代，此在殷時已然，觀其祀典之有差，卽可判知。」事實上，殷之先世以日名，亦從上甲開始，爲什麼有史時代開創者首要以日取名呢？這是返映了牧人生活對於一定的氣候測驗是最重要的觀念，尤其風日雨日對於牧畜是至關重要，在卜辭中尙保存風雨的災異貞卜，以測吉凶禍福。至於縱園農業，季節性的氣候自然，對於耕植物的生產，征戰的「王事」，對於本族的再生產，關係甚重。故殷先人之以日名，反映了對於自然環境變化的意識把握，而漸定了時間概念。

二殷人以日爲名，在世系表上起自上甲，而何時始用此類意識概念，則無可確考。惟據王觀堂比較祀典之異同，言上甲至示癸十示合祭，似乎示癸以前不會使用此抽象概念，他斷言以後大抵才逐漸進化，甲乙丙丁之名字才確定起來，故殷人之使用此項意識生產還不能夠說殷代全般如此，實有階段的區別。

三由第一期的人物看來，我們確定了兩種人物觀念，一卽表示「圖騰」族屬的動物，如高祖夔以下夔，虎，熊等。這與殷人稱其四圍部落馬方，羊方，林方，媚方等同樣，自己對於祖先的族神，並不神祕，直保存着部落圖騰時代的孑遺。字各皆象形，一望而知。在上表沒有考出的，還有蠍形與羊羔形的人物，亦殷先王之名稱。二卽表示氣候明晦的原始測驗，如甲文之季，王恆，書上之昭明，昌若，都

是根據月之盈虧而命名的，這是證明未到農業庭園耕作時，大體上漁牧人的單純時間表象，祇能於明晦之區別有所肯定，然亦在後人看來是了不起的發明了。至於相士之士字，自王觀堂發現以來，斷案成立，惟士字與祖字示字皆屬一源，象牛殖器之崇拜，並不能說土地之意。

四由第二期的人物看來，上囲，㔭，㔶，㔷四人，王氏斷爲上甲微，報乙，報丙，報丁，這可以看出：一，甲乙丙丁以日名的原始形態，四人正是郭鼎堂所謂數字之第一組（一二三亖），即甲乙丙丁居首的原始表示；二，加以口或匚コ者，王氏斷爲公共墓地的象形，還沒有宗廟壇墳之制。示壬，示癸乃首先以宗稱者，示即祖先神，且先妣之祭亦從示壬起，這說明到了氏族公社階段，雖然有了歷史，但都是後人追記的，在後人的意識回顧之中，留下了時間觀念（甲乙丙丁）確定的始基，留下了地域範圍觀念（口匚コ）確立的原形。

五由第三期的人物看來，大乙（湯）至小丁，和前二期比較，有以下的不同諸點：一，芍丁，象甲，芍甲，還冠以動物名號，猶存圖騰的子遺。二，大丁，大甲，大庚，大戊，小甲，中丁，小乙，小辛，都冠以「大」「小」「中」等名稱，表示數量觀念的普遍化。若證以卜辭對於數字使用的規矩化，更可瞭然。三，唐、戔甲，南庚，般庚，唐，戔，南，般皆象形的物器名。唐即成湯，書上傳說，湯放桀，武功彪炳，爲有殷一代劃期的人物。唐字，[illegible]，與庚字[illegible]字爲相似字，庚字郭氏釋爲樂器，初斷爲鉦，後疑爲鼗，似以後說爲是。唐亦鼓屬。象兩邊繫鼓鎚，以手可持柄，搖曳成聲，「唐」「庚」之雅以得。惟這種鼓器是何種名物，尙難以據斷，但可以知道，它與征服時有關，征戰用鼓，鼓勵殺伐。大乙名唐，又稱天乙，則唐之取名，正象唐是最初擴大殷族武力的崇高人物。戔甲之戔從二戈，亦以武

器命名，與唐相類。南，殷都是祀祖之器，或爲樂，或爲祭。從可知大乙以後殷人始強大，在部落氏族戰爭中，建立了龐大的氏族社會，以繁殖本族，故意識生產出現了唐𢦏等原始武力概念。然祗止於原始的，「唐」字道德皇大意義，固然後起於周人（如大豐殷），即芍字之轉爲警、敬諸字，殷字之轉爲盤石之安定義亦更後起了。

六由第四期的人物看來，以殷庚爲兩面過渡人，遷殷以後，比較生活入於相對的定居時期，在人名頭上冠以武字，康等，文字，武字象戈，乃「唐」「𢦏」二字的進一步，但並沒有周武王的武字道德義，仍居於儀象征伐的宗教崇拜。康字，從郭氏釋乃「庚」器的相類字，康字多從∷，言鼓聲，與彭字之從彡若三者皆以聲取，故作康彭之聲讀。而康字轉爲道德義如周成康之「康」，則在卜辭中沒有痕跡。末了，卜辭最後的文丁之名「文」，字從心，從大人，作𡗚，這是稍近於道德的有義字，出現了表示意識的從心之字，我們可以知道這是到個人權力超過族長公共職能的象徵，殷末開始有文明，開始作邑，與這一意識生產有必然的關聯，然所謂「文」，亦僅開始於卜辭中最後的一王，尙沒有如周文王之文字表示「𡗚文」之德義，從這裏，我們可以講，殷代世王的名稱，沒有道德字義的意識生產，即沒有文明社會的權利義務關係，直到殷末始出現了過渡性的一個「文」字，作爲「文」明的起點來做證件。周代世王，文武成康，「文」「武」「康」皆繼承殷末的文明起點，接受了殷人的思想意識，而擴大爲先王之德型概念。成字即「城」字，成王營邑，興作了古代的大城，因此才取名爲成，意識上則說明了奠定之義。

七殷代世王亦有共同的被崇祀義，字爲從高祖夔以來之祖，示，王，土四字，按祖，示，王，土

諸字，皆從象牡形之生殖物，轉為宗教一元神，所謂原始的族祖神，這一元神的一貫的殷世宗教；是[illegible]支配的意識，萬事求卜，萬事迷信於祖宗神的降福降佑。同時，宗祖之義從牡器仝，是家父長權制確立的標示，而族方之義從巴祀器之巴，則留有母權時代的遺制。此外，侯字之出現不是諸侯之侯，侯同族為一義，故卜辭中稱某族或某侯相等，周族亦稱周侯，侯族皆從矢射，反映部落時代的征戰與射獵生活，故侯字始義同於族，沒有臣職。

八殷末二王稱帝，帝本為天上祖宗神，到了文明萌芽時代，地下之王亦稱帝，這表示開始有公權的個人地位，以及族員之間的分化，這時正殷周爭天下之時，與武王時代的周人文明相差不致太遠了。

以上八點，是我們研究殷世王名稱在意識生產上的結論，由此就可以了解殷人支配的思想還是氏族的宗教意識，更可以看出四個時期的演變，由圖騰而家父長制而公權建立的萌芽，反映出宗教意識的變化。

復次，殷先王名稱之外，還有很多「貞人」名，這是董彥堂之發現。他們就是掌宗教意識的古代巫卜，萬事祇有他們才可以全般解決，他們是神的介紹人。這些人名亦有與先王之名相似者，如彭喜㱿旅都是有武功義，亘丙有時間義，旅旁有氏族義，吏尹有宗教長者義。這些人名，亦沒有道德與智能的符號。

殷先王之研究如上，茲將周代世王的名號列表於下：

文王——

武王（發）——

成王（誦，本或作庸）——

康王（釗）——

昭王（瑕）——

穆王（滿）——

恭王（伊扈）——

懿王（堅）——

孝王（辟方）——

夷王（燮）——

厲王（胡）——

共和（共伯和）——

宣王（靜）——

幽王（宮湦）——

平王（宜臼）——

（東遷）——

桓王（林）——

莊王（佗）——

釐王（胡齊）——

惠王（閬）——

襄王（鄭）——

頃王（壬臣）——

匡王（班）——

定王（瑜）——

簡王（夷）——

靈王（泄心）——

景王（貴）——

悼王（猛）——

敬王（丐）——

元王（仁）——

貞王（定王，介）——

哀王（去疾）——

思王（叔襲）——

考王（嵬）——

威烈王（午）——

安王（驕）——

烈王（喜）——

顯王（扁）——

慎靚王（定）——

（以下東西周分，從略）

根據上面所列之表看來，商代祖帝沒有道德稱呼，而周代世王則以道德稱呼爲原則。考文武二字，原非周代所專有，乃襲殷末武丁以後之名，但文王武王之名，在周已有了新的意義，如言文王：

秉文之德，對越在天。（周頌，清廟）

文王之德之純。（維天之命）

文王在上，於昭于天。（大雅，文王）

穆穆文王，於緝熙敬止。（同上）

乃穆考文王。（周書酒誥）

乃惟文祖德。（洛誥）

故文字與敬字、昭字、穆字相連，周金與周書「前文人」的術語，已作前德人解，卽「允文」之義。

其言武王，如：

執競武王，無競維烈。（周頌，執競）

於皇武王，無競維烈。（武章）

桓桓武王。（桓章）

故武字爲自強不息而皇大功勳之義。

其次，成康二王，周頌云：

自彼成康，奄有四方，斤斤其明，鐘鼓喤喤，磬筦將將，降福穰穰。降福簡簡，威儀反反，既醉既飽，福祿來反。（執競）

昊天有成命，二后受之，成王不敢康，夙夜基命宥密，於緝熙，單厥心，肆其靖之。（昊天）

故成康爲明昭靖毖之德。再，成字與城字一義，故鎬京名成周，成周卽周城。成王名「庸」，庸卽城之始義，似成字乃由城國之基已立，後轉爲奠定之義。康字，所謂「福祿爾康」，更謂兢兢守業之德。

再次，昭穆之義更明白，昭謂明德，穆謂厚德。見於詩書者如：「於昭于天」，「於穆不已」，「穆考」，「昭考」等。

恭懿孝夷厲之見于文獻中者，皆指「顯德」，如「嗣前人恭明德」，「我求懿德」，「永世克孝」，夷謂平也，大也，如「有夷之行」，厲謂砥礪（厲字參看兩周金文大系所釋）。

不僅見於殷周帝王名者，可證道德爲周代尙文之事，其見於字之起源者，更可證道德是在「作邦」以後的文獻，這和歷史學是若合符節。

德字未見卜辭，王國維先生詳言之，郭沫若先生發展之，這裏，證之周金更明。（參看先秦天道觀之進展，惟文明史之與德字的關係，應另作看法）商人的祖帝宗教，到了周人始有道德規範。周金德字出現甚多，茲舉二例如下：

今余佳命女盂紹×敬雝德巠敏…………——盂鼎

宓靜于猷盄悊厥德……——克鼎，

據此，詩書之德字，必甚真實。周頌有五德字，如下：

秉文之德。

文王之德之純。

丕顯維德。

我求懿德。

示我顯德行。

大雅文王之什篇，德字甚多，且擇舉如下：

聿修厥德。

厥德不回。

其德克明，

世德作求。

今文周書十六篇中，以德字為克配上帝與受民受土的根據：

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰。……聞於上帝，帝休。

德裕乃身

丕則敏德，用康乃心，顧乃德，遠乃猷，裕乃以民寧。——康誥

聰聽祖考之彝訓，越小大德，小子惟一。

惟助成王德顯。——酒誥

肆王惟德用，……用懌先王受命。——梓材

惟不敬厥德，乃早墜厥命。

宅新宅，肆惟王其疾敬德，王其德之用，祈天永命。

保受王威命明德。——召誥

公稱丕顯德，以予小子揚文武烈，奉答天命。

乃單文武祖德。

承保萬年，其永觀朕子懷德。——洛誥

天不可信，我道惟寧（文）王德延，天不庸釋於文王受命。

其汝克敬德，明我俊民。——君奭

惟我周王，靈承於旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，簡畀殷民，尹爾多方。

非我有周秉德不康甯，乃爾自速辜。——多方

文王惟克厥宅心，……以克俊有德。……亦越武王，率惟敉功，不敢替厥義德，率惟謀，從容德，以並受此丕丕基。——立政

德字爲對於上帝或昊天的配命理由，因而亦爲受命以「乂我受民」的理由。惟周代維新，繼承了氏族制度，故曾孫對於祖先神之禋祀同時是極重要的典章。禘祖宗廟之制在周人更爲嚴密，上文中所舉以揚文武祖德或繼序先王顯烈者即是。

「孝」字在卜辭中未曾見到，孝已之名祇見於書上。在周人則德孝並稱，德以對天，孝以對祖，大雅所謂「有孝有德」。周金常見文法，多「用亯用孝」，「亯孝」先祖之句，爲「帥型先王」的道德規範。如克鼎云：「顯孝於申（神）」，宗周鐘云：「祖孝先王……降余多福，余孝孫三壽惟利。」周書康誥有「不孝不友」，酒誥有「用孝養厥父母」之句。文侯之命有「追孝於前文人」之句，與周金文類似。

周頌云

假哉皇考，綏予孝子。宣哲維人，文武維后，燕及皇天，克昌厥後。（雝章）

……於乎皇考，永世克孝，……於乎皇王，繼序其不忘。（閔予小子）

大雅云：

成王之孚，下土之式，永言孝思，孝思維則。媚茲一人，應候順德，永言孝思，昭哉嗣服，昭茲來許，繩其祖武，於萬斯年，受天之祐。（下武）

遹追來孝。（文王有聲）

威儀孔時，君子孝子，孝子不匱，永錫爾類。

所謂「追孝」，「以孝以享」，指繼序先王的德業，而道德上的規範乃與「禘祖」之制的宗教相爲結合。猶之乎「德」在道德上的規範與郊天之制的宗教相爲結合。故云，「郊社之禮，禘嘗之義」是治國的大道。「郁郁乎文哉」的周制，是有其根據的，文明之在於分業中的道德範疇，是有歷史前提的。

這裏所指出的「有孝有德」，不過是說一個貫通文明生活的綱領，其實周初的道德新思想發現甚多，

如敬字、穆字、恭字、懿字等。惟「仁」字是在春秋時代出現，據上舉周代世王表，東周元王名仁，故推察仁字出現尚在東周後期，至早在齊桓王霸業以後。

文明社會才有權利與義務的分別，同時亦才有依據此分別而形成的道德規範，周代道德律的發現乃歷史的。

第十一章　中國古代國民晚出與賢人考

本章的研究，想要把以下諸問題，作出差強人意的答案：

（一）聖賢二字，在古代文獻是怎樣起源的？

（二）賢字晚出在古文獻中何時佔居重要地位？

（三）賢者概念的生成與發展，在中國古代的歷史中是什麼路徑，與希臘智者的異同何在？

（四）賢者是何種人類，其與諸子百家學說之孤鳴有何關係？

考「聖」一字，始見於周金銘文，如克鼎云：

肆克□於皇天瑪於上下得屯亡斁錫釐無疆永念于厥孫辟天『天子』明德顯孝于申巠念厥聖保祖師華父（王國維先生謂『申讀爲神，聖保猶詩言神保，楚詞言靈保也。』——靜安遺書十六，克鼎銘考釋。）

曾伯𩰫簠云：

惟王九月初吉庚午曾伯𩰫哲聖元武元武孔□克狄淮夷

齊子仲姜鎛云：

用亯用孝于皇祖聖叔皇妣聖姜于皇祖有成惠叔皇妣有成惠姜皇考遼仲皇母

根據金文的寶貴材料，我們再檢查今文尚書中的十五六篇可靠記載，得知「聖」字在尚書中的用語，

頗與金文相類。如周書多方云：

乃惟爾商後王，逸厥逸，圖厥政，不蠲蒸，天惟降時喪！惟聖罔念作狂，惟狂克念作聖。天惟五年，須暇之子孫，誕作民主，罔可念聽。……惟我周王，靈承于旅，克堪用德，惟典神天，天惟式教我用休，簡畀殷命，尹爾多方。

多方文字甚明白，大意是說殷商後王荒淫殆逸，「天」命把他喪亡，然而如果戒慎其德，則狂猶可以爲聖。所以「天」又暇之以五年，讓他大爲「民主」（非現代語，民字作刺目象，即奴義，主字，古文象燈），他還是不敬天聽命。……周室文王武王不然，聖而敬德承衆，可爲「神天」之主，「天」便式教文武，用以休美，繼殷之命而治爾多方。

這裏的「聖」字，與金文之晢聖王相同，都是先王冠以美德的稱呼。故聖之一字在古代是「克長克類」或「君之宗之」或「惟君惟長」的氏族盟主之專稱，載於周書的秦誓，相傳爲秦穆公悔過之誓詞，首謂「責人斯無難，惟受責俾流水，是惟艱哉！」末謂「人之彥聖，其心好之，不啻若自其口出，是能容之，以保我子孫黎民亦職有利哉！……」文中彥聖二字，乃穆公以保氏族貴族的子孫與做勞動力的黎民而責爲自己的模範，舊註甚有問題。

聖王爲先公先王的尊稱，與「晢王」相當，其稱「聖人」則與「哲人」相當。猶之乎可靠古文獻中，敬德、慎德、明德爲周金與周書或周頌的習見文字，以說明先王「受民受疆土」之克配上帝，上面多方篇所謂「克堪用德，惟典神天」，即其一例。周金「文」字作𢘽，從心，與德字從省心者，義甚近。如「烈文辟公」，「允文文王」，文字義皆當德字。周初的邏輯是，兩面天命論，惟敬德可以配天受命，

金文與周書言之甚詳，如「我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」（君奭）寧王之寧字，爲文字之譌，郭沫若先生考釋甚確。故金文與周書中所稱「前文人」或「前寧人」者，概指克明厥德的先公先王之尊稱，與稱祖之尊稱爲「皇祖」者相似。

同樣地，聖王之稱哲王，聖人或稱哲人，都是先公先王的專稱，還不是一般的國民性的道德。敬德與明哲爲最早的宗教性的倫理，「德」爲情意方面事，「哲」爲智能方面事，皆在「天畏棐忱」，「天命靡保」的命題之下，規定爲先王受命的主要條件。德字說明甚多，如「乃丕顯考文王，克明德愼罰。……聞於上帝，帝休，天乃大命文王。」（康誥）哲字如周書云：

弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命！（大誥）

爽邦由哲，亦惟十人，迪知上帝命，越天棐忱，爾時罔敢易法。（同上）

洛誥云：

嗚呼，若生子，罔不在厥初生，自貽哲命。今天其命哲……

又如周頌云：

宣哲維人，文武維后，燕及皇天，克昌厥後。

商頌云：

濬哲維商，長發其祥。

哲字或悊字常見周金，如克鼎云：

寍靜于猷，盄悊厥德，肆克龔保厥辟。

叔家父簠云：

哲德不亡，孫子之光。

前引曾伯霥簠，「悊聖」二字連稱。

因此，聖哲之於先王便稱哲王，亦猶之乎敬德之於先王便稱前文人。其例見於可靠古文獻者已爲定名，如：

往敷求於殷先哲王，用保乂民。……別求聞於古先哲王，用康保民，弘於天，若德裕乃身，不廢在天命。（康誥）

我時其惟殷先哲王德，用康乂民。（同上）

有德惟刑，哲人惟刑。（呂刑）

下武惟周，世有哲王，天后在天，王配於京。

王配於京，世德作求，永言配命，成王之孚。（大雅下武）

據此，哲王、哲人皆爲聖王之意，說明了「克配上帝」的天命觀。故哲聖在周初爲神聖名詞，與尊視天命，崇敬上帝相合而爲天人合一的道理。但到夷厲時代，周道衰微，由共伯和新政到宣王中興，產生了所謂變風變雅，對於天命、上帝，大事咒罵，顯對周初的思想有了異變。例如：

上帝板板，下民卒癉。……天之方難，無然憲憲，天之方蹶，無然泄泄。……天之方虐，無然謔謔。……天之方懠，無爲夸毗。……（板）

天方艱難，曰喪厥國，取譬不遠，昊天不忒，回遹其德，俾民大棘。（抑）

瞻卬昊天，則不我惠，孔塡不寧，降此大厲！（瞻卬）

昊天疾威，天篤降喪，……天降罪罟，蟊賊內訌。（召旻）

板板言反意，上帝反常了，由周初的降福，變爲降亂（天降喪亂）或降凶（降此鞠訩）以及降厲。

所以皇祖先王之靈於氏族曾孫在周頌中謂：

維天之命，於穆不已，於乎丕顯，文王之德之純，假以溢我，我其受之，駿惠我文王，曾孫篤之。（維天之命）

於皇武王，無競維烈。允文文王，克開厥後。……（武）

然而夷厲時代的變雅則反是，不信任上帝天命，亦就不信任先公先王了。如，

靡神不宗，后稷不克，耗斁下土，寧丁我躬。……大命近止，靡瞻靡顧，羣公先正，則不我助，父母先祖，胡寧忍予！……我心憚暑，憂心如熏，羣公先正，則不我聞，昊天上帝，寧俾我遯。（雲漢）

因此，聖哲的神聖性亦有了動搖，大雅桑柔，學者疑爲共伯和新政（共伯和爲人名，見日知錄與觀堂集林。西周維新的古代制，保留了氏族組織，共伯和新政，據呂氏春秋的恭維，頗有變法的意味）與召公復辟之間之詩，詩中明言「滅我立王，降此蟊賊」之句，且以「惠君」與「不順」，「聖人」與「愚人」，「良人」與「忍心」對言治亂。這裏「聖人」已經不是先天的「宣哲維人」，而竟和做氏族盟主的愚人對言利害。如：

維此聖人，瞻言百里；維彼愚人，覆狂以喜，匪言不能，胡斯畏忌。

大雅抑章，則公開責備「哲人」了。如：

抑抑威儀，維德之隅。人亦有言，靡哲不愚。庶人之愚，亦職維疾，哲人之愚，亦維斯戾！

哲人反常，不能「敬慎威儀，四方之則」，至與庶人之愚爲比，故聖哲亦在懷疑之中，板章上言上帝反了，下卽言聖不誠信：

上帝板板，下民卒癉，出言不然，爲猶不遠。靡聖管管（無所依也），不實於亶（誠信），猶之未遠，是用大諫。

瞻卬章則痛罵貴族哲婦，說：

哲夫成城，哲婦傾城。懿厥哲婦，爲梟爲鴟。婦有長舌，維厲之階。（城卽國，傾城卽謂傾國）

與瞻卬章同時代之小雅巧言章更言聖人爲過去時代的遺景了：

奕奕寢廟，君子作之；秩秩大猷，聖人莫之。他人有心，予忖度之。躍躍毚兔，遇犬獲之。（大猷言作邦，如金文所謂文王作邦，詩言帝作邦作對）

小雅小宛云：

人之齊（肅）聖，飲酒溫克；彼昏不知，壹醉日富。各敬爾儀，天命不又。

在這樣悲劇的歷史中，道德觀念漸漸發生了變化。周初的德字與哲字，皆限於先王配天之專稱，到了宣王中興前後，道德觀漸向下面移轉，這個轉變是氏族組織之破壞而反映於人類觀念形態者。大雅蒸民云：

天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。……仲山甫之德，柔嘉維則，……古訓是式，威儀是力。

如上所言，「德」字已降及先王秉性之外，「哲」字亦同。

仲山甫明之，既明且哲。（仲山甫爲周宣王中興的功臣）

國雖靡止，或聖或否；民雖靡膴，或哲或謀。（小雅小旻）

從上面的引文看來，聖哲是與文德同是周代國家起源（酒誥，文王肇國在西土）以後，先王所以受天命的美稱，因了天命難保，故聖哲之道德觀是宗教性的概念。換言之先王（西周金文，以文王爲先王之始）受天有大命，其內容爲作邦、營國、築城，劃分國野之別，所謂「體國經野」，而生產手段與勞動力的要件，亦爲天受，在金文中謂之「受民受疆土」（孟鼎），「王遹相文武堇疆土」（宗周鐘），在周書中謂之「誕保文武受民」，「承保乃文祖受命民」（洛誥），「相我受民」（立政），上帝所受之人則以德、聖爲選，如文王之所以配天；後王則以帥型文武（金文常見文法）爲職志，須紹繼文武的德聖，故稱先王爲「前文人」與「先哲王」。

聖哲在中國古代是與希臘古代之哲人不同，前者指氏族貴族的先王專稱，後者則指氏族制壞滅以後的國民人類之教養者。西周至宣王中興，在變風變雅中哲字下降，首先遭受懷疑其與先王一體，遂後始延及功臣，甚至於「民」，但不是普及的道德性能，因爲西周社會沒有典型的國民（或市民），而仍束縛於氏族君子的舊人類。

賢字晚出，在卜辭與銘文中都未見。周書中可信徵文獻祇有一賢字，載於君奭篇：「在祖乙，時則

有若巫賢。」巫賢爲臣名，舊註謂上文巫咸之子。尚書中其他聖賢字，因書爲晚作，未可憑證。

詩經的古文獻，周頌中無賢字，大雅、生民之什行葦章曾突出一賢字：「敦（雕）弓既堅，四鍭（鏃矢）既鈞。舍（發矢）矢既均（中），序賓以賢（賢讀下玲反，言賢射多中）。」此章言燕歌，述及射禮。序賓以射中言賢，頗合古代游牧與戰爭的遺緒，古代諸侯亦謂射侯，士則爲武士，賢士論射，歷史固然。賢智之言意識教養生活者，乃後起之事。

小雅北山亦有一「賢」字：「大夫不均，我從事獨賢。」考詩經文句，「雅頌各得其所」云云，頗未合，顧亭林已詳言之，而刪潤之事在春秋時代必爲事實。此處賢字是否原字，抑爲後人因叶均之韻，把「勞」之意換以賢字，不得而知。祇就北山所講「王事」的內容乃征戰的戎事而言，賢字卽爲原文，亦指武事，而非知識上賢哲之謂。

以上周書與大雅之二賢字，還沒有如聖哲之成爲宗教性的觀念，更沒有一般的賢智觀念，似無疑問。序賓以賢言射中，可以看出「賢」字由游牧與戰爭（戎）之歷史的來源，而巫賢一名，如果我們斷爲以官取姓，則巫筮正是周代的官職，所謂巫賢其人，乃有意義的名字。古者國之大事，在祀與戎，在氏族組織殘存的西周，巫筮祝卜實爲重要政治。賢與巫相連成名，亦可看出賢字由氏族宗教之歷史的來源。

爲什麼賢人晚出？這是一個中國古史有趣味的問題。

我們詳細研究西周文獻，可以說是從先王到公族曾孫的政治記載，金文之帥型先王（或皇考、祖考）與周書周頌之追孝「前文人」，率乃祖文王之彝訓，前王不忘，許多遵法先王的記載，與夫做後王

子孫的如何「以孝以享」，如何以曾孫的資格紹繼祖業，都是民族的血統所聯結的人物。這種所謂「宗法」，一向被學者誤認為「封建」組織，甚不合歷史內容。

除了血統紐帶所結合的主要歷史人物出場者，我們亦可以看出周代的官職，如載於周書立政的「立政；任人，準夫，牧，作三事。虎賁，綴衣，趣馬，小尹，左右，攜僕，百司，庶府。大都，小伯，藝人表臣百司，太史尹伯，庶常吉士。司徒，司馬，司空，亞旅。……」我們亦看到氏族聯盟的外部小盟長，與內部族官。如周書酒誥「越在外服，侯甸男衛，邦伯。越在內服，百僚，庶尹，惟亞，惟服，宗工，越百姓里居。」

據郭沫若先生在其傑作金文叢考周官質疑篇所統計的西周官吏，在大部分周金中，有以下的名目：卿事寮，大史寮。三左三右（左，大史，大祝，大卜；右，大宰，大宗，大士）作册，宰（內宰外宰），大祝，司卜，冢司徒，司寇，司馬，司射，左右走馬，左右虎臣，善夫（宰夫），小輔，鼓鐘，里君，有司，等等。

我們據此和希臘古代比較，覺得以下的問題頗為重要：

在希臘，自梭倫變法，城市國家確立，地域單位代替了氏族單位，因而國家行政機關代替了氏族宗教行政，國民（平民，自由民）參與國事。在人類新要素的意義上講來，氏族舊人類被淘汰了，然而這不是一個自然的自成史，而是一串奮鬥的歷史，所以，國民（自由民，初佔重要地位，後來被大土地貴族所戰勝，而漸趨沒落）人類與氏族人類的歷史戰爭中，產生了希臘古典的民主制，在這時，觀念家與事業家，因社會分工的發達，亦由二者在氏族內部的統一中，分化而獨立發展起來，而和事業家分離獨

立發展其個性的觀念家，便是希臘哲人（或賢者）產生的歷史原因。「沒有希臘自由民，不會產生希臘古代悲劇藝術」，這是千真萬確的命題。

西周社會，從文王作邦（見孟鼎）肇國（見酒誥），已經成立了中國古代的城市國家，但中國的古代制則有它的特殊路徑，所謂「周雖舊邦，其命維新。」（大雅文王）作者研究亞細亞性之在中國古代社會的規定，即用此「維新」二字（日人摸仿中國語文，以「維新」二字的沿用於明治，頗合名詞的古義今釋）。所謂「新」的是指國家機關與和城市相分離的勞動力。例如詩大雅記載文王「築城伊減」，「作邑於豐，文王烝（君）哉！」武王「考卜維王，宅是鎬京，維龜正之，武王成（城）之，武王烝哉！」都有始創國家之義。古文邑即國，如周公營洛邑，亦稱築東國洛，東國洛爲周書的主要記載，亦西周國家的安定功業。文獻中一再言成國之「新」義，如「達觀於新邑營」（召誥），「宅新邑」（同上），「王在新邑」（洛誥），「周公初於新邑洛」（多士），新義尙包括基礎之義，故云：「王如弗敢及天基命定命，予乃胤保，大相東土，其基作民明辟。」（洛誥）

其次，國家成立之後，受民受疆土爲古文獻的重要記載。關於受民之義，因「民」已非氏族組織的成員，故有新要素（勞動力）。孟鼎謂「丕顯文王受天有大命，在武王嗣文王作邦，闢（王國維先生釋闢）厥慝。匍有四方，畯（畯）正厥民。」畯正厥民與康誥「作新民」相合，「今民罔迪不適，不適則罔政在厥邦。」「小人難保，往乃盡心。……乃服惟弘王，應保殷民，亦惟助王宅天命，作新民。」「乃以殷民世享。」（康誥）故做了世享的「新民」，乃奴隸之別稱。

新的歷史在「維新」的過程，卻包括着舊的成分，舊的死的尋常約束着新的活的。舊的是什麼呢？

斯使是保存了過時的氏族制，城市國家的「宗子維城」制，舊人執行新政。如果我們把遲任（不知道何時人，載於盤庚的簡中）的話看做近於事實的傳說，不妨用來作爲說明，他說：「人惟求舊，器非求舊，惟新。」器，指名器，可釋作邦作獻。舊人卽氏族宗子的血族，周書立政篇云，「繼自今後王立政，其惟克用常人」，常人亦卽舊人。變風變雅多言氏族舊人的沒落，設喩有「睎山蓋畢，爲岡爲陵」，以言人類的變動至巨，然而氏族貴族則並不覺醒，還在做夢，說他自己爲「聖人」，故云，「召彼故老，訊之古夢，具曰予聖。」（小雅祈父。故老可釋常人或舊人）大雅召旻亦云，「維今之人，不尙有舊」，乃與「天篤降喪」相提並論。小雅十月之交上有：「高岸爲谷，深谷爲陵，哀今之人，胡憯莫懲」；下言皇父自居「聖」，信取富人爲侯卿，不免強留着一個「舊人」以衞王，而有車馬的富商都出入公門了。原詩句爲：「皇父孔聖，作都於向。擇有三事，亶（信）侯多藏，不憖遺一老，俾守我王，擇有車馬，以居徂向。」到了春秋末葉，論語尙云：「故舊不遺，則民不偸。」

氏族舊人類在西周謂之「君子居國」者，是社會的指導者，後來他們雖然在變化中，有被富人所代之勢，但基本上則仍居支配的地位。他們的社會是宗法的，王國維先生云：

商人無嫡庶之制，故不能有宗法。藉曰有之，不過合一族之人，奉其族之貴且賢者而宗之，其所宗之人，固非一定而不易，如周之大小宗也。周人嫡庶之制，爲天子諸侯繼宗統而設，……復以此制通於大夫以下，則不爲君統，而爲宗統，於是宗法出焉。（遺書，殷周制度論）

在宗統制之下，社會的指導人類，是以血族傳統爲標準，而不是以智愚或賢不肖爲標準，所以古代「國民」的人類，在周代的土地國有制（族有所謂「公田之公，卽公族之公」）之下，沒有像希臘社會的

可能生成的基礎。

其次，觀念家與事業家是統一的。上面所引的周代官職中之大宗、大祝、大卜，即同時爲宗教觀念家，因爲氏族制的殘存，故觀念世界乃以宗教佔支配形態，而沒有像希臘社會智者或賢人出生的基礎。據此「氏所以別貴賤」，亦所以別智愚。在古文獻中我們常見君子（貴族）與小人（愉人）的分類，而沒有國民性的賢愚分類。氏族宗統的哲人應是先天的哲人，而庶人應是先天的愚人，故變雅雖實備哲人而愚，猶云庶人而愚，天賦之偏使然，哲人而愚則爲反常了，原詩句云：「庶人之愚，亦職維疾；哲人之愚，亦維斯戾！」（大雅抑章）

西周的維新古代制是這樣的舊人類完成着新任務，與希臘社會的典型路徑有別。希臘古典社會的形成，當時的自由民做了前鋒，而復逐漸沒落，爲大土地貴族所吞併，但中國的西周社會則沒有顯明的自由民，經過周厲王政變，自由民始漸進於歷史舞台，這由變雅中所記載的氏族貴族被人責罵以及新興富人被人責爲威儀不類看來，作者以爲「國人」一名即市民，到了春秋時代，國人才有可觀的活動，「賢」的概念大約成於春秋師儒，而發展於戰國的諸子。

春秋的直接文獻甚少，國語左傳皆戰國作品。春秋中葉在國語左傳中爲後人所贊的「賢」大夫，如管仲子產，難以據之研究「賢者」。詩國風中沒有賢字，惟石鼓文出一賢子，在丁鼓中，其文脫落難識，王國維先生有石鼓文韻讀一篇文字，文如左錄，註爲王文，原有○者註韻。

「□□鑾車，×敕旨□，□弓孔碩，彤矢□二，四馬其寫，六轡□□，徒馭孔庶，鄜□宣搏。（魚部）眚車瞂衒，□徒如章。原隰陰陽，趍二□馬，射之𤞷二，（此字不可識，疑韻）□□□

虎，獸鹿如□，（魚部，案句末缺字，疑是兔字，獸即狩字。此二句雖殘缺，意當是我馬如虎狩鹿如兔也。）□□多賢，迪禽□□，□□允異（之部）。（遺書，周讀）

上引石鼓文言貴族的狩獵遊樂，與前面所引大雅行葦章歌宴嘉賓，取射行樂，頗合古制。行葦章言「舍矢既均，序賓以賢」依據射多中而說明賢字，石鼓文在「我馬如虎，狩鹿如兔」之句下，有「□□多賢」句，以意補之，當是「矢均多賢」之詞，說明把鹿兒射中者大有人在，好多賢射手呀！

據此，「賢」字是由狩獵贊美射手之義轉化而來，又得一確證。說文，「賢多財也。從貝，臤聲。」按財貨為後起義，非原意。若自由一點釋文，從貝謂有所獲得，從手謂好射手，臣即臣僚，原義似是狩獲多中的臣僚美稱。墨子尚賢上下二篇所論賢良之士應富之貴之敬之譽之，皆用「善射之士」之必為國所富貴敬譽，做自明的比喻道理，以明尚賢使能為政的理由，亦可以看出賢者概念的轉變。

原始「賢」字之為善射者的意義，儀禮鄉射禮云：

司射位，釋獲者遂進取賢獲，執以升自西階，盡階，不升堂，告於賓。若右勝，則曰右賢於左，若左勝，則曰左賢於右，以純數告，若有奇者亦曰奇。若左右鈞，則左右皆執一算以告，曰左右鈞。

比與詩言序賓以賢，石鼓文言「賢射」相印，知賢字與射手無二致，實古代的最早意義。但在什麼時候「賢」字才具有國民性，取為對於人類智能評價的規定詞呢？文獻不足徵，我們在這裏暫作空白。惟大數研究，似由春秋時代的縉紳先生開始。

賢字和知識是分不開的，平王東遷，西周文物喪失殆盡，其能保存西周的文物思想者，惟「周禮在

魯」的鄒魯縉紳先生。因爲西周宗教與政治統一，學術爲宗教之附庸，官師一致不分。這官師不分的制度，正是氏族故舊未分裂而爲國民所致。春秋時代的政權，由諸侯而大夫，由大夫而陪臣，「偶國兩政」，「公子皆富」，民族制度的組織破壞；所謂「公室皆卑」。詩書禮樂（當時的文化）的通曉者，漸向半專門化的方面發展，然這卻不是國民的職業，而爲疇官師儒所包辦。章太炎先生所言疇官之制，猶未能合於西周，似當春秋中葉。

古者世祿，子就父學，爲疇官。後世雖已變更，九流猶稱家。……官於大夫，謂之宦御事師，言仕者又與學同，明不仕，無所受書。……及管子制五官，技能爲詩書春秋者，予之一馬之田，一金之衣。貤庶之識故事者，若此其寡也。（檢論訂孔）

疇官，乃世世傳授知識之職，亦謂之「疇人」。有禮的疇官，卜筮的疇官，詩樂的疇官。章氏又云：

禮者，法度之通名。大別則官制、刑法儀式是也。周官三百七十有餘品，其凡目在疇人世官。（檢論禮隆殺論）

龜策列傳云：雖父子疇官，世世相傳，其精微深妙，多所遺失。是卜筮之官，世居其職者，亦稱疇官（下論樂師疇官，從略。同上）

以上所言疇官，正是春秋的師儒所傳授者，儒在孔子以前，尚未到私人之學，猶爲公族附庸，章氏國故論衡云：

一謂之儒，明其皆公族。儒之名蓋出於需，需者雲上於天，而儒亦知天文，識旱潦。……莊周

言，「儒若冠圜冠者，知天時；履句屨者，知地形；緩佩玦者事至而斷。」（田子方篇文）……古之儒知天文占候，謂其多技。……（原儒）

此與印度古代的卜筮宗教之師相當，胡適之先生據以論儒起於殷人，未合史實。郭沫若先生有駁說儒一文可以參看。

這裏，我們應注意者是疇官師儒保存西周文物儀式的職業，實爲春秋初葉以至中葉的知能人物。莊子天下篇分西周春秋戰國之學術爲三個時代，頗近歷史。

第一期：「古之所謂道術，果惡乎在？曰无乎不在。曰神何由降，明何由出，聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人，不離於精，謂之神人，不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人」（上言祇有聖人，神人，天命與敬德之氏族天人合一。參看上面聖王配天諸引文）

第二期：「其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯縉紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行（易與春秋，據馬夷初先生說謂註）。」

第三期：「其數散於天下，而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。……各爲其所欲焉以自爲方。……道術將爲天下裂。」

據此，春秋縉紳先生作了過渡，保存了西周文明，而爲後來儒墨之所批判地發展，到了百家之學，這才賢聖分離，判天地，析萬物，察往古，由聖神合一，降至智者的「道術將爲天下裂。」所謂竹帛下

庶人，由官府之學移到國民的自覺，

我們知道，「周道親親」，所謂親親者，乃氏族貴族的宗統，在「親親」的社會組織之下，道術是宗教的，「以天爲宗，以德爲本。」天德關係的理論，正是周書詩經（證以金文，更信）的主要論旨。國民人類的賢智者，不容於神明。商君書開塞篇有一段歷史的「世事變而行道異」之說，其說古人歷史知識的限界未可全憑，而所分三個階段，尤其是由親親到尙賢的發展，則近史實，今錄於下：

天地設而民生之。……其道親親而愛私。親親則別，愛私則險。（即氏可以別貴賤）民衆之以「別」「險」爲務則民亂。當此時也，民族甚而力征。……務勝則爭，力爭則訟，訟而無正，則莫得其性（生）也，故賢者立中正而民說仁。當此時也，親親廢而尙賢立矣。凡仁者以愛利爲務，而賢者以相出爲道。民衆而無制，久而相出爲道，則有亂。故聖人承之，作爲土地貨財男女之分。分立而無制，不可，故立禁。禁立而莫之司，不可，故立官。官設而莫之一，不可，故立君。旣立君則尙賢發，而貴貴立矣。然則上世親親而愛私，中世尙賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者以贏相出也，而立君者使聖無用也。親親者以私爲道也。而中正者使私無行也。此三者非事相反也，民道發而無所重異也，世事變而行道異也。

上文爲法家的理論，故有尊君廢賢之說。其所指上世，乃西周以至春秋中葉，氏族貴族的故舊政治，有人謂「周道親親，乃氏族貴族專政」，甚確。所指中世，乃春秋末以至戰國中葉孔墨學說的成立與發展時代，國民顯族政治的歷史試驗。所謂下世除含有法家理想，則指財產私有，國家機關成立的前途。前人未曉歷史，對於此段文字多所誤解。這裏所指出之尙賢，實在與「貴貨」或「土地貨財男女之

分」相爲聯結，因爲土地私有，財貨佔有，男女國民人類的人格存在，正是尙賢的經濟基礎。古代希臘，一開始便這樣出現於歷史，中國周代則因了維新，是採取了漸變的路徑，到春秋末以至戰國才在「禮壞而修耕戰」的「盡地力」「分財貨」條件之下，把儒者揚棄，產生了中國古代社會的哲人或賢者，這便是我們所知道的「文學之士」或「諸子百家」。

「賢」字已經不是原來善射的美稱，而是轉化而爲國民人類智能的美稱。因此，由孔子開始產生了古代中國哲人的「賢」者理論。

中國古代學術之下私人（國民），必然有私人的新人類觀，孔子的教育思想，便是基於他的「性相近，習相遠」這一輝煌的命題。他的弟子中多非氏族舊人，如子張，據呂氏春秋所言，還是鄙家出身，鄙家乃野人，與中國君子貴成對比。然而，孔子則不問鄙或貴，都施教育，所謂「有鄙夫問於我，我扣其兩端而竭焉。」他的所學對象，是詩書禮樂，但首先承認人類能學的國民性，他是第一個偉人。他的弟子號稱三千，其成「賢者」據云七十二。論語中記載孔子弟子的賢者品德、性格、能力者甚多，其尊賢理論，例如：

子貢問師與商也孰賢？子曰：師也過，商也不及。曰：然則師愈與？曰：「過猶不及。」

子曰：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉回也！

愈字同於賢字，故又云：

子謂子貢曰：汝與回也孰愈？(賢)對曰：賜也何敢望回！回也聞一以知十，賜也聞一以知二。

賢有大賢小賢之別，論語曾有區別，例如：

子貢曰：文武之道，未墜於地，在人。賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文武之道焉。夫子焉不學，而亦何常師之有！

叔孫武叔語大夫於朝曰：子貢賢於仲尼。……子貢曰：……夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。

子貢曰：仲尼不可毀也！他人之賢者丘陵也，……仲尼日月也。

陳子禽謂子貢曰：子為恭也，仲尼豈賢於子乎？子貢曰：……夫子不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。……

子夏之門人問交於子張，子張曰：子夏云何？對曰：可者與之，其不可者拒之。子張曰：異乎吾所聞。君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能，我之大賢與；與人何所不容，我之不賢與。人將拒我，如之何其拒人也！

賢者是學修而至，故關於智者人類的性能，是孔子的知識論的前提（知識論另文詳論），論語記載：

見賢思齊焉，見不賢而內自省也。

賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。

親親是先天的，但賢賢則為後天的，而且有客觀的標準，如上所言之大賢，故可以言「思齊」。賢者亦有所不為，如：

子貢方人，子曰：賜也，賢乎哉，夫我則不暇。

子曰：賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言。

尊賢已經成爲政治的重要條件，可知國民的地位將要衝破氏族的舊制了。論語云：

子曰：臧文仲其竊位者與？知柳下惠之賢而不與立也。

仲弓爲季氏宰，問政。子曰：先有司，赦小過，舉賢才。曰焉知賢才而舉之？曰舉爾所知，爾所不知，人其舍諸？

哀公問曰：何爲則民服？子曰：舉直錯諸枉則民服，舉枉錯諸直則民不服。（舉直亦舉賢之義）

由上面看來，孔子的尊賢論和他所謂「邦有道，貧且賤焉恥也，邦無道，富且貴焉恥也」，是相爲聯結。但孔子並不如墨子的尚賢說那樣極端，他是相對地保留對於西周的正義心，故他和尊賢論相並而有親親的主張，例如：

故舊不遺，則民不偷。

因不失其親，亦可宗也。

然而如果沒有尊賢的前提，孔子的諄諄善誘的教育學說，因無國民的人類個性之發展，是不能成立的。

如果說「親親有術，尊賢有等」（墨子非儒下）是儒家的二元思想，則墨子「有見於齊無見於畸」（荀子天論），「僈差等，曾不足以容辨異，縣（懸）君臣」，（非十二子）乃反周道的一元思想。前人論墨學，多誇張他的平等主義，其誤皆在一般的平等（形式平等）方面去抽繹，沒有從具體的、歷史的平等方面去說明真實的思想內容。作者曾着重了學說的具體性，就因爲學者間治思想史沒有歷史觀，

友黎亦曾以此批評作者有破壞思維純粹形式之嫌，但問題在我仍以爲不夠破壞傳統的治學方法。這裏亦正是了解作者爲什麼一向把尙賢篇規定爲墨子的基本思想，亦可以了解古代思想家把歷史的真實問題如何還之於一個特定的題目。如果研究術「賢」，僅僅看取一般的賢能類概念，至多不過能達到費爾巴哈的人類的絕對類概念哲學，沒有跳出抽象的形式邏輯。這是研究由孔子到墨子的「賢」論所首先應注意的。

春秋是一部國際族戰和國內族戰的歷史，一方面氏族聯盟的宗統已在自己暴露了矛盾，他方面新興的國民（國人）逐漸有所創作，見於左傳者其例甚多，僅舉二例如下：

單獻公棄親用羈，冬十月乙酉，襄頃之族，殺獻公而立成公。（昭公七年）叔向曰，然。雖吾公室，今亦季世也。……道殣相望，而女富溢尤。……晉之公族盡矣！肸聞之，公室將卑，其宗族枝葉先落，則公從之。肸之十一族，唯羊舌氏而已。……幸而得死。豈其獲祀！（昭公三年）

孔子尊賢正是在「三桓子孫微矣」的歷史中，墨子尚賢則已到戰國『土地、財貨、男女之分』的時代，故他的尚賢論是在於得出「使官無常貴，而民無終賤」的結論。他首先批評氏族專政，人類「無故」富貴，沒有賢能的標準，說：

今王公大人，其所富，其所貴，皆王公大人骨肉之親（公族），無故富貴，面目美好者也。今王公大人骨肉之親，無故富貴，面目美好者，焉故必知哉？若不知，使治其國家，則其國家之亂可得而知也。今天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤，然汝何爲而得富貴，而惡貧賤哉？曰：莫若爲王公大人骨肉之親。王公大人骨肉之親，無故富貴，非所可學而能者也。（先天的）使不（或爲其字之譌）知辯德行之原者，雖湯文武，不加德也；王公大人骨肉之親，躄瘖聾瞽，暴如桀紂，不加決

也。是故以賞不當賢，罰不當暴，其所賞者亦無故也，其所罰者亦無罪也，是以使百姓皆攸心解體，沮以爲善，垂其股肱之力而不相勞來也，腐臭餘財而不相資也，隱慝良道而不相教誨也。若此，則飢者（不得食，寒者不得衣，亂者不得治。）（尙賢下）

在中國古文獻中，上文是最先有意識地反對氏族專政，反對無理由的權力手段（無故富貴），說明了其害足以阻礙勞動分工，妨害財產私有，隱蔽人類的個性發展而難以教誨，其非所學而能的獨斷成爲「賢」路之塞。理論總是在現實發展之後，墨子此論，已是國民社會的成熟時代了。他的形式邏輯的推理，是很明顯的，上文是大前提的反面，下面便是正面理論：

若苟王公大人本失尙賢爲政之本也，則不能舉物示之乎？今若有一諸侯於此，爲政其國家也，曰，凡我能射御之士，我將富貴之，不能射御之士，我將罪賤之。問於若國之士，孰喜孰懼，我以爲必能射御之士喜，不能射御之士懼。（賢之原始例）……曰，凡我國之忠信之士，我將富貴之，不忠之士，我將罪賤之，問於若國之士，孰喜孰懼，我以爲必忠信之士喜，不忠信之士懼，今惟毋（語助詞）以尙賢爲政。其國家百姓，使國爲善者勸，爲暴者沮。（尙賢下）

譬若欲其國之善射御之士者，必將富之貴之，敬之譽之，然後國之善射御之士，將可得而衆也。況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎！此固國家之珍，而社稷之佐也，亦必富之，貴之，敬之，譽之，然後國之賢良之士亦將可得而衆也。（尙賢上）

他的大前提是富貴敬譽有人類性格的標準者，國有衆賢，已爲上引文所言；小前提是人不論遠近親疏，即不論氏族宗教與否，皆能以義而發揮其個性，他說：

是故古者聖王(想像)之為政，言：「不義，不富。不義，不貴。不義，不親。不義，不近。」是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰：「始我所恃者富貴也，今上舉不辟貧賤，然則我不可不為義。」親者聞之，亦退而謀曰：「始我所恃者親也，今上舉不辟親疏，然則我不可不為義。」近者聞之，亦退而謀曰：「始我所恃者近也，今上不辟近……。」遠者聞之亦……曰，「今上不辟遠……」逮至遠鄙郊外之臣（半自由民），門庭庶子（家臣），國中之衆（自由民），四鄙之萌人（奴隸），聞之皆競為義。（尚賢上）

這是最形式的古典平等理論，換言之，這是古代自由民的平等主義，以一種新富貴之基於國民強取者而代替另一種舊富貴之基於氏族佔有者。在反對氏族專政的歷史任務上而言，這主張是進步的。他的結論便是「官無常貴，而民無終賤」，以此，國有賢衆而國治。他說：

……聖人之為政，列德而尚賢。雖在農與工肆之人，有能則舉之，高予之爵，重予之祿，任之以事，斷之以令（法令在體制的對面）……故官無常貴，而民無終賤。……舉公義，辟私怨，此若言之謀也。（尚賢上）

今者王公大人為政於國家者，皆欲國家之富，人民之衆，刑政之治。然而不得富而得貧，不得衆而得寡，不得治而得亂者……何也？……不能以尚賢事能為政也。是故國有賢良之士衆，則國家治，……故大人之務，將在於衆賢而已。（同上）

尚賢者，天鬼百姓之利，而政事之本也。（尚賢下）

墨子尚賢論的思想，大要如此。他的優點不在於思想方法的把氏族社會絕對化，而在於依此為新人

類國民建樹了自覺性的賢人理想，而反對了氏族舊故。他的理想必然要導出智慧至上的主張，因此賢者與哲人的社會生活，才具有諸子百家的意識生活。他說：

> 夫無故富貴，面目佼好則使之，豈不智且有慧哉？若使之治國家，則此使不智慧者治國也，國家之亂，既可得知已！（尚賢中）

他以智慧而反抗獨斷，正是氏族舊故之失敗點。他亦知道氏族下沒有智慧，沒有學術，祇有宗教，故有云：「汝何不學？對曰，吾族無學者。子墨子曰不然。豈謂欲好美而曰吾族無此辭不欲耶？欲富貴而曰吾族無此辭不用耶？強自力矣！」

孔子在道德情操上論賢，墨子在智慧理性上論賢，這是「顯學」的一個重要因素。作者以為戰國「禮賢」制度成為不完全典型的古代共和，孔墨二家的提倡是有功績的。

戰國時代禮賢下士的風尚，如魯繆公禮賢，齊之稷下先生，已經是氏族貴族的開明制度。所謂「不治而議論」，甚類羅馬共和的代議士，在繆公禮賢與「稷下」出入者，諸子甚多。自墨子被稱「北方賢人」以來，當時學士皆以賢人為世所尊，孟子甚至有被授室以矜式大夫國人之記載。故賢人政治與養士制度是與諸子學說的並鳴有必然關係的。

戰國老莊學派，是反對儒墨的顯學者。老子一書晚出，論據甚多，僅以賢論而言，亦可證其為戰國作品。孔墨皆從春秋過去知識的儒者出身，開始批評了西周宗教儀式，以建立思維方法；而道德本身如沒有孔墨的批判在先，實為不知淵源的天生體系，其所反對之博者辯者亦為無的放矢。關於賢人與知慧的論理，如果在賢者沒有大量生成以及知識論尚沒有成為學說之時，而就有其反對論，亦猶之乎「地一

字尙未普遍在私有土地發生而使用之時，而產生「天地」的形而上學理論，一樣地不解。老莊的思想深富於批判性，其所批判的對象，不論是制度與思想，皆戰國宗統沒落的一個反映。知此，我們才可以講他們的賢者觀。

孔子尊賢，墨子尙賢，故老子思想的批判有云：「不尙賢使民不爭，不貴難得之貨，使民不爲盜」。這明顯地是對於墨子尙賢篇所謂「尙賢使能，使富之貴之」的反對論。莊子天地篇亦云：

至德之世，不尙賢，不使能，上如標枝，民如野鹿。端知而不知以爲義，相愛而不知以爲仁，實而不知以爲忠，當而不知以爲信。

墨子的主張賢者治國，以爲使不知慧者治國則國家亂（見前），老子反對說：

智慧出有大僞。

絕聖棄智，民利百倍。

民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。

孔子尊師學，謂：「溫故知新，可以爲師矣。」（溫故之義，孔子特重視，其智識論爲知古可以全知，故云）「學如不及，猶恐失之。」老子反對說：

善人者不善人之師；不善人者善人之資。故不貴其師，不愛其資。雖智大迷，是謂要妙。

爲學日益，爲道日損。

所以老子對於賢者思想是否定的，云：

聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。（劉師培云，其字上疑脫以字。末句有本亦作「斯

不貴賢」者。）

孔子之賢以博學多能者稱，墨子以賢良之士爲「厚乎德行，辯乎言談，博乎道術」而自况，老子則云：

信言不美，美言不信，善者不辯，辯者不善，知者不博，博者不知。

莊子更走極端，以反對孔墨之是非爲己任，根據孔墨之是非方法論，發而爲超是非的「兩行」論，齊物論即其代表作。他說：

仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！（齊物論）

大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大勇不忮。（同上）

戰國的禮賢，雖然是氏族專政的開明政策，但氏族制在秦以前是並沒有完全破壞，故和老莊的賢、貴兩消主張相反的，有貴賤調和的子思孟軻學說，這便是尊賢與親親的二元觀。中庸言之甚明。如：

宗廟之禮，所以序昭穆也，序爵所以辨貴賤也，序事所以辨賢也。……敬其所尊，愛其所親。尊賢也，親親也，……尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨……去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也。……

一方面辨貴賤，尊氏族的宗法，使「諸父昆弟」的公族不怨，他方面辨賢能，尊讓國人的個性發展，使革除獨斷。儒家的賢論，是和他的學說體系甚爲一致的。

孟子的賢論基本上亦親親，尊賢的並立思想，他不是無條件地如墨子之尚賢，恰相反，他反對墨子的尚賢兼愛爲「無父」，故尊賢是以卑不踰尊，疏不踰戚爲條件。梁惠王章下有一段話，頗爲重要：

孟子見齊宣王曰，所謂故國（氏族國家）者，非謂有喬木之謂也，有世臣之謂也。王無親臣矣，昔者所進，今日不知其亡也。王曰，吾何以識其不才而舍之？曰，國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與！左右皆曰賢，未可也，諸大夫皆曰賢，未可也，國人（自由民）皆曰賢，然後察之，見賢焉，然後用之……

孟子一方面言「為政不難，不得罪於巨室（世臣大家）」，「孝子之至，莫在乎尊親」，他方面亦強調「賢者在位，能者在職」，其例如下：

不信仁賢，則國空虛。

尊賢使能，俊傑在位，則天下之士皆悅而願立於其朝矣。

言無實不祥，不祥之實，蔽賢者當之。

湯執中，立賢無方（類）。

若是乎，賢者無益於國乎？曰虞不用百里奚而亡，秦穆公用之而霸，不用賢則亡，削何可得與？

禮義由賢者出。

但孟子賢貴並行之說，並不因尊賢而改變，故有「挾貴而問，挾賢而問」之對稱語。

孟子在當時固一被國君所禮之賢者，他勸國君當務之為急，以「親賢之務」為急。士者亦有做賢之道，他說：「庶人召之役則往役。」如果是賢人，則不能召之而見，故曰：「吾未聞欲見賢而召之也。」賢道至難，故又曰：「所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之。禮貌未衰，言弗行

也則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之，禮貌衰則去之。其下，……吾大者不能行其道，又不能行其言也。使饑餓於我土地，吾恥之，周之，亦可受也，免死而已矣。」最下者即指養食客，不是致敬賢者。

因此，他以為賢者正是一種諍臣，拿道理來改造現實的人，所以說：「入則無法家拂士，……國恆亡。」

荀子的賢者論在繼承諸子的尊賢之說方面，亦主尚賢使能。其言曰：

先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之。（富國篇）

仁者必敬人，凡人非賢則愚不肖也。人賢而不敬，則是禽獸也。……敬人有道，賢者則貴而敬之，不肖者則畏而敬之。賢者則親而敬之，不肖者則疏而敬之。（臣道篇）

他亦繼承儒家傳統，親親與尊賢兩重。他說：

無德不貴，無功不賞。……尚賢使能，而等位不遺。（王制篇）

賢齊則其親者先貴，能齊則其故者先官。（富國篇）

人有三不祥，幼而不肯事長，賤而不肯事貴，不肖而不肯事賢。（非相篇）

然而荀子的理論有其特點。第一，他當養士之風盛行之際，良莠不齊，他際哲人學說之後，多見其偏。所以，他批評了諸家，而談「壹統類」。他特別規定了賢人的標準，而復活儒學，把俗儒、賤儒，歸入非賢之一道，而高倡雅儒、大儒。他說：

志忍私，然後能公，行忍情性，然後能修，知能好問，然後能才，公修而才，可謂小儒矣。志

安公，行安修，知通類，如是可謂大儒矣，大儒者天子三公也，小儒者大夫士也，衆人者工農商賈也。（儒效篇）

第二，他有「注錯積習」之論，以爲最初君子小人一也，其所以有類者，當初各人學與不學之故，「學者行之，曰士也。敦慕焉，君子也。知之，聖人也。」（儒效篇）農工商賈不學，故居小人，所謂「居越而越，居楚而楚」。既注定積習，則積善而爲君子，積勞動而爲農工，不能改變。

所以他的賢論，是從士君子到大儒聖人王者的後天積修而至，賢者與貴者一致，不肖者與賤者一致，積習不移，故賢愚貴賤有類。這理論已經改變了儒家的親親思想，實在是戰國末年宗統已到末路而顯族已到繁榮的時代，所產生之賢貴一元論。

法家對於賢人政治是持反對論，但並非如道家之否定賢智。韓非子有法術之士與貴人重人勢不兩立之說，法術之士，他說，「非死於吏誅，則死於私劍。」所謂法術之士，其資格亦賢者，然法家因了主要攻擊氏族親戚的阿私，所謂：「治強生於法，弱亂生於阿。」（外儲說右下）主張在舊制度之下，欲不以徹底法治而圖改良宗族，賢者是無用的。韓非子說：

夫立法令者以廢私也，法令行而私道廢矣。……上無其道，則智者有私詞，賢者有私意。上有私惠，下有私欲，聖智成羣，造言作辭，以非法措於上，上不禁塞，又從而尊之，是教下不聽上，不從法也。（詭使篇）

因此法家反對儒墨之賢人政治，韓非子說：

堯舜桀紂千世而一出，……抱法處世則治，背法去勢則亂。今廢法背私而待堯舜，堯舜至乃治，

是千世亂而一治也。(難勢篇)

釋法術而心治，堯不能正一國，去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪，使中主守法術，拙匠守規矩，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失。(用人篇)

明主之道，一法而不求智，故法不敗，而羣臣無姦詐矣。(五蠹篇)

法家所謂「官不私親，法不遺愛」(愼到)，「不避親貴，法行所愛」(韓非)，其根本的主張是反民族制的，因為他強調了法治，故不贊成「敬賢士」。(參看顯學篇)韓非子以墨子之儉非孔子之侈，漆雕之廉非宋榮之寬，而雜反之學，人主皆禮，雜立之說何以為治。這是當時食客之風的流弊使然，法家主法而輕人，固有至理，而以此反對孔墨，則頗失實。

法家主耕戰，他設計着社會的平等報酬的純粹形式，故以為耕戰者得報償，不耕戰者應無所得。當時遊說之士一朝而顯者，皆迎合權勢所私，於是法家便反對所謂賢士了。

今修文學，習言談，則無耕戰之勞，而有富貴之實，則人孰不為也？(五蠹篇)

藏書策，習談論，聚徒役，服文學，而議說。世主從而禮之，曰「敬賢士，先王之道也。」夫吏之所稅，耕者也，而上之所養，學士也。耕者則賦稅，學士則多賞。……國平則養儒俠，難至則用介士……此所以亂也。(韓非顯學篇)

據此，法家「賢人無用」之說，乃養士末流之反動，法家本身曾號法術之士而區別於其他學士，但賢智在韓非說難篇中亦所稱道，謂說書則「極騁智辯」，又謂「以前之所以見賢而後獲罪者，愛憎之變也，故有愛於主，則智當而加親，有憎於主，則智不當而加疏，故智辯之士不可不察愛憎之主而後說

也。」

中國古代沒有典型的顯族，故賢人思想爲晚出，到了禮賢制度，始頗表示出相對的古典共和；而諸子所以在「尙賢」一題旨方面爭論不休者，正說明了戰國顯族社會難産之「證件」。這是本章的簡短結語。

第十二章　中國古代氏族專政理論的修正與否定

第一節　宗教先王到理想先王之孔墨觀

在前面已經把先王出現的氏族專政起源作了一分析，究明宗教先王的思想，是中國思想史的發源之點。這裏，亞細亞生產方法的邦家（家族與國家）聯絡的祕密，在歷史的淵源上便保有着宗教的神祕。所以說：

　關於宗教方面，問題踮着於如次之極一般的因而極易解答的一點，故東方的歷史，何以看起來很像各種宗教的歷史。（通信集）

本章研究是關於氏族專政理論在春秋戰國的修正與否定。

在西周的文化，我們由古文獻的記載上看來，不論內容或形式，都是主要裝璜於宗教裏。禮記表記云，「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。……周人尊禮尚施，事鬼神而遠之，近人而忠焉。」這出於後儒手筆的禮論，並非殷周制度之區別處，惟鬼神之支配政治，實爲「禮」的根據。周書大誥之反覆重卜之文，可以看出周制的宗教。例如「寧（文）王惟卜用，克綏受茲命，今天其相民，矧亦惟卜用。」「寧（文）王遺我大寶龜，紹天明。」「予曷其極卜，敢弗于從，率寧人有指疆土。」此言周公東征之宗教宣言。周代作邦作邑，如武王宅鎬京，云「維龜正之」，周公作東國洛，亦云「我又卜瀍水

嘆，亦惟洛食，伻來，以圖及獻卜。」所以：

古者先王既有天下，又崇上帝明神而敬事之。（國語，周語）

自古聖王，將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善。（史記龜策列傳）

惟周人所以「近人」者，在於不完全依靠天帝，已經有「天不可信」，「天難忱斯」之觀念，因此在可靠文獻中多見「德」字，此已為郭沫若先生所說明。這裏應當了解者，「德」是先天的，如詩書所言文王（先王）之德之純，而不是一般國民善惡的倫理標準。而且「德」字的出現是和「孝」字並重，如金文的常見文字「享孝先王」，詩書中的「以享以孝」，這孝字如「追孝前文人」，即言敬法先王之先天的「德」，其形式則為祭祀的宗教儀式，周頌可為代表。故，大雅生民篇卷阿章言民族君子的命長與祿康，「爾彌爾性，似先公酋」，則云「有馮有翼，有孝有德」，孝與德對言。

西周的宗教，由夷厲到宣王時代曾發生了一次大的動搖，一方面「罔敷求先王，克共明刑」，他方面則把信仰損壞了，其見於變風變雅者，甚為明顯，如「昊天上帝，則不我遺，胡不相畏，先祖于摧」。「羣公先正則不我助，父母先祖，胡寧忍予。」（大雅，雲漢）

經過宣王「中興」，周代宗教雖有維持之勢，但周初的盛事是沒有的了。春秋文化，所以成為死的形式，就在於霸者之用反動的武力維持着西周王者的氏族宗法組織，儒家所謂「王者不絕世，霸者無強敵」，所以在宗教文化上產生了詩書禮樂的誦數儀式。當時法先王之說，僅局限於喪祭冠婚以及朝聘外交的辭令方面，因此，文化的儀式拘束是和霸者的均勢尊王，相為表裏。

在這樣的歷史中，中國古代奴隸制度下之顯族土地私有的要求恰好課於人類，而國民人類違背於氏

族人類企圖推翻「維新」政治，走入古代社會正規的歷史之要求，這當是自由民的任務。首先，在當時（春秋末）的人類覺醒上應是反氏族的，「孔墨舉起」（莊子），一在人類情操上，一在人類理性上，開展了知識的自覺。

然而，歷史則死的束縛着活的。一系列過時的古舊制度（宗法氏族）束縛着新的顯族路徑，同時一系列古舊的宗教儀式亦束縛着人類意識。這一歷史的曲折迂迴，亦同於別的歷史階段，人類要「穿着古老的外衣，說着近代人的言語」，這在中國歷史上謂之「託古改制」。支配人類意識最一般的東西，應該是最古舊的東西，是最不許人類懷疑的東西，然而人類卻會用「改變名詞，以改變歷史」，首先總是在最一般的支配人心的儀式上，用表面的理由接收，用內容的理由而篡改了。但，這裏也有一個法則，卽主觀上對於古舊的正義心與客觀上對於古舊的悲劇性，極常是反映於意識思想的精神矛盾中。前進的思想家表現了悲劇性的成份最多，而穩健的思想家則表現了正義心最多。因此，作者常以前者爲孟彩爾型，後者爲路德型。

最一般的支配人類意識之先王，在這裏，進到一個批判，開始由宗教的先王轉化而爲理想的先王。大約在春秋末葉以至戰國初年，在中國古文獻中出現了堯舜。郭沫若先生謂堯舜之出現是意識的革命，這個命題尚嫌形式，似不能完全了解古代社會的悲劇而反映於人類意識的思想悲劇。顧頡剛先生所謂「累層地所造成的古史，」命題亦確，惟爲什麼如此造作，則有待學人研究。

卜辭中的先王，多爲有勞定國者，其所祭的祖妣甲乙丙丁等，蓋實有其人，惟「高祖夒」則含有遠祖的族徽意義。西周金文所禋祀之先王以作邦肇業的文王爲最先，文王以前之人沒有見到。作爲成簡甚

早的周頌（昭穆以後作品，而經後人删改潤色者）而言，亦多言文武受命如昊天有成命二后受之；文武維后。文武以上，僅一處言「思文后稷，克配彼天。」思文章所言「立我蒸民」等句，比其他章所言更富於傳說而不具體。這是文王以前最早出現的人物。大雅文王生民二篇成篇頗早，餘則多在夷厲時代以後的作品，前者出現后稷，後者始出禹（韓奕，維禹甸之），在今文尚書十五六篇信史周書中，其主要言文王或甯王「肇國在西土」的史蹟，如帝休於文王等句。在各篇中說到夏殷二代，尤其謂殷多先哲王，推崇「成湯」革夏之命。如召誥，多士，君奭，立政，說到夏代先王尊上帝，而沒有禹字，僅僅出了一個最後的「桀」。春秋金文，齊侯鎛鐘，有高祖成唐與禹的名字出現，如「虩虩成唐，有嚴在帝所」，「處禹之堵」。關於禹的問題非這裏所研究之範圍，我們現在先明白，堯舜先王，在春秋以前文獻中是沒有的。

創作堯舜者究爲何人，我們不得而知。莊子謂「春秋經世先王之志」，氏族制破壞的歷史必然要把歸寂的先王重作估計。莊子齊物論言「有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。」知北游篇言，「狶韋氏之圃，黃帝之圃，有虞氏之宮，湯武之實，君子之人若儒墨者師，故以是非相齏也。」韓非子顯學篇云，「孔墨俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂眞堯舜。」這樣看來，堯舜成爲是非問題而「取舍」爭論者，乃孔墨顯學的一個中心思想。故研究理想先王，應以孔墨始。

孔子對於先王之教詩書禮樂是最有教養的人，謂「不學詩無以言，不學禮無以立。」他對於郁郁乎文哉的周制是夢而從之的。故繇祖之義，他說如果能知道的話，治天下如示諸掌。論語記載云，「周公謂魯公（伯禽）曰，君子不施（本作弛）其親，不使大臣怨乎不以，故舊無大故，則不棄也，無求備於

一人。」他對於氏族宗法政治是寄着相對的正義心。然而，正如他說，天下無道政在大夫，故舊遺棄而民偸，所謂「文王既沒，文不在茲乎！」（文指詩禮，他知道的周制頗詳，對於夏殷之禮因文獻不足不能徵之，故所言者遂「還元」於一般的原則，這原則便是人類道德的性能，其詳於各種道德情操之說明，如心理要素的禮、孝、仁、義、敬、愛、直、信、智、勇、諸德。在「爲禮卒於無別」而「貧富不以其道得之」的當時，客觀上這些道德情操的規定是新的人性的。

因此，儘管孔子的周制論是復古的，而其道德觀則爲新的國民行爲方面所必要的。在這一問題上，中國沒有走希臘的神話路徑，而是把觀念拜託於最一般的支配儀式上，好像「天皇機關說」的法理方法論，把「先王人格說」提到死活鬥爭歷史的面前，先王在這時不僅是西周克配上帝的族祖，內容上已經相對地降到人類的世界。他是鬼神，故祭神如神在，同時他在內容上亦不是鬼神，故云，「未能事人，焉能事鬼。」先王既附加了人性，所以他就成爲一個人性的理想尺度。論語言堯舜禹湯，都是依據了道德觀，便因了這一祕密。

子貢曰，如有博施於民，而能濟衆，何如，可謂仁乎？子曰，何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。

大哉堯之爲君也，巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。

禹，吾無間然矣！菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。

論語堯曰篇爲疑品，已爲前人所詳述，此處不能引爲證明。就以上的話看來，堯舜禹在孔子的學說

中是開始作爲道德理想而規定。尤其云「巍巍乎舜禹之有天下也而不與，」乃針對了當時「不可教藥」的氏族貴族，寄與著改良的正義。所以他說：

如有王者，必世而後仁。（三十年爲世）

對於霸王的管仲的調和政治，謂「微管仲，吾其披髮左衽矣，」許之爲「仁也」，而於沒有「宗法」的夷狄，則謂「有君，不如諸夏之亡矣。」

墨子之未能解脫天志明鬼的思想，亦有他的局限，僅就先王思想而言，其引大雅文王旣沒在帝左右之句而明鬼神之有，正如孔子明禘治國的話，這是因中國古代思想解放，在氏族組織約束尚存之下，未能跳出現實歷史的支配。但孔墨二家的先王觀，卻有區別，孔子僅把先王附加了人性，墨子則把他目爲常人，孔子僅把先王作爲文明的絕對創成者，墨子則把他作爲人類理性的代表者，孔子僅以繼承先王之志爲己任，墨子則把先王法儀等於他自己的主義。先王在孔子思想中還保留了氏族祖先神的形式（入太廟每事問，知禮）而在墨子思想中則不但毫沒有氏族祖先神的影子，而且如尚賢兼愛二篇所言，先王以「富貴爲賢」（尚賢中）「勿有親戚弟兄之所阿。」（兼愛下）反而是反對氏族的。

墨子的堯舜禹不是神人，而是普通的勞苦工作的漁夫耕夫陶工：

古者堯治天下，南撫交阯，北際幽都，東西至日所出，莫不賓服。逮至其享受，黍稷不二，羹胾不重，飯於土塯，啜於土鉶。（節用中）

古者舜耕歷山，陶河瀕，漁雷澤，堯得之服澤之陽，舉以爲天子。（尚賢中）

墨子稱道曰：昔者禹之湮洪水，決江河。……禹親自操橐耜，而雜天下之川。腓無胈，脛無

毛，沐甚風，櫛甚雨。禹大聖也，而形勞天下也如此。（莊子天下篇）

這樣看來，墨子竟忍心把先王從太廟中請出來，按置在漁獵游牧的海濱與田野。同時，墨子仍束縛於最一般的支配儀式，故他的「三表」的出發點在原之與用之，但他必須以先王做自己的註腳，託爲「本之」者，形式上是「凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者爲之」（貴義篇），而內容上則是合於墨子的理想者三代聖王都加贊成。他非禮，聖王亦不爲禮，他非樂，聖王亦不爲樂，他主張兼愛尙賢非攻明鬼，都有先王的故事早已替墨子證實，皆「上中聖王之道。」他主張功利，故云，「加諸費不加諸利者，聖王不爲」。

墨子各篇的推理方法，甚爲一致，首先言是否中於事功福利，其次察於農工商賈耳目之情，然後把先王的典籍與故事作爲證明。甚至對於先王的詩書，任意解釋，反乎歷史的本然，而一是於自己的當然，故聖王先王成了推理的工具，兼愛下篇的一段先聖六王「兼愛」之例，甚爲明白：

> 泰誓曰，文王若日若月，乍照光於四方於西土。此卽言文王之兼愛天下之博大也。……雖子墨子所謂「兼」者，於文王取法焉。……禹之征有苗也，非以求以重富貴，干福祿，樂耳目也，以興天下之利，除天下之害，卽此禹「兼」也。雖子墨子所謂「兼」者，於禹求也。……湯曰，有善不敢蔽，有罪不敢赦，簡在帝心，萬方有罪，而當朕身，朕身有罪，無及萬方。卽此言湯……「兼」也。雖子墨子之所謂「兼」者，於湯取法焉。……古者文武爲正，均分賞賢罰暴，勿有親戚弟兄之所阿。此卽文武「兼」也。雖子墨子之所謂「兼」者，於文武取法焉。

墨子所謂「兼者聖之道」實在是與聖王爲難，反而是兼者墨子之道，「兼相愛，交相利」卽爲結

論、聖王舉手贊成。然則聖王所以起源者何在？墨子的答案不是先天的創成者，而是依據理性後天所產生的，這是在中國古代思想史可以謂之一聲大砲。他的學說好像是美化的國家起源說，但另一方面也大膽地敢把先王推論爲得下情之被選舉者，則是新的思想。他的形式邏輯是這樣的：

人有善有不善（善與非），善者賞之，不善者罰之，這謂之「下情」。

賞善罰惡的下情，「君萌通約」（墨經），下者見善而告，見不善亦告，上者則根據大衆的下情施以應賞應罰的憲令，則上下相通（所謂「上下情請爲通」）。這謂之「一同天下之義」。

所以，欲一同天下之義，「選擇賢者立爲天子」，天子「善賞賢，罰當暴」，而符合於「衆情」，「衆聞而欲之」，是之爲聖王。

他的「尙同」的假定，在於善者衆聞必譽之，不善者衆聞必非之，而衆所譽所非者，亦是聖王之所賞所罰者。根據了這一前題，故云「聖王皆以尙同爲政。」他對於國家的起源云：

古者上帝鬼神之建設國都立正長也，非高其爵，厚其祿，富貴佚而措之也；將以爲萬民興利除害，富貴貧寡，安危治亂也。故古者聖王之爲若此。今王公大人之爲刑政則反此，政以爲便譬（嬖），宗族父兄故舊以爲左右（氏族的），置以爲正長。民知上置正長之非正以治民也，是以皆比周隱匿，而莫肯尙同其上，是故上下不同義。……賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮暴。（尙同中）

墨子一方面說「選擇賢者立爲天子」，正長爲人民所選舉，他方面又說上帝鬼神建國立正長，天子又上同於天。天與神是何種意義呢？墨子天志之天，指一種法儀，所謂「子墨子之有天志，辟人之無以異

乎輪人之有規，匠人之有矩也。今夫輪人操其規，將以度量天下之圜與不圜也。……此其故何，則圜法明矣。……此其故何，則方法明矣。故子墨子之有天志也，上將以度天下之王公大人爲刑政也，下將以量天下之萬民爲文學出言談也。……觀此以爲法，立此以爲儀，將以量度天下之王公大人之仁與不仁，譬之猶分黑白也。」（天志中）所以，天志者即墨子方法論的一種代名詞，至於神呢？墨子亦不是指爲人格神，而是代表一種尙同天下之義。他說：

古者聖王唯而審以尙同，以爲正長，是故上下情請爲通。上有隱事遺利，下得而利之，下有蓄怨積害，上得而除之。是千里之外有爲善者，其室人未偏知，鄉里未徧聞，天子得而賞之（下言不善亦同），舉天下之人皆恐懼振動惕慄，不敢爲暴，曰天子之視聽也（尙同中）

在尙同下篇，天子之視聽是完全賴於「衆告」，頗有民主主義的色彩，但他在尙同中篇復以「神」來代表了民意，所謂視聽普及之謂，然又不是「神」。故云：

神，先王之言曰，非神也。夫唯能使人之耳目助已視聽，使人之吻助己言談，使人之心助己思慮，使人之股肱已助己動作，助之視聽者衆，則其所聞所見者遠矣，助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣，助之思慮者衆，則其談謀度速得矣，助之動作者衆，即舉其事速成矣。……故聖王……以……尙同爲政者也。

所以，墨子言神之賞罰固有人格神的意義，但亦不是完全人格神，而是在視聽普遍性的一種抽象，換言之，「非神」之神乃古代社會形式民主民意的一種同義，而規定先王的理性。這種理性先王的假設，是墨子的儀法，稟先王未必如此，故云：

意獨子墨子有此，而先王無此，其有邪，則亦然也。（尙同下）

墨子論先王，近於歷史事實者，爲非命篇所言。因爲在周書與大雅中已有不信天命之說，墨子據以言時代變易，云「命者暴王所作」，「執有命者爲不仁」，更合於他的推論，所以他的三表方法，實際都應用於各篇言論，而於非命篇則強調以公式言之，所引三代先王史實，亦與他的邏輯相符合。

第二節　戰國諸子對於先王觀論爭的思想線索

老子爲戰國作品，在先王思想上亦可得確言。自孔墨稱道堯舜以來，西周的宗教先王抽象而爲理想的先王，其是非先王之爭論，在當時實甚重要，觀莊子與韓非子的批評，已知一般。孔墨對於先王的是非，不在於先王的有無問題，亦不可能在初期歷史轉變的時代提出對於神聖先王懷疑的問題，要是在於註解先王的問題。經過孔墨的先王理想，由批判的活動，才可能在先王範疇上發生了肯定與否定的思想。首先，把歷史的先王悲劇，由現實的矛盾，解消於意識，統一於精神內部生活，因而先王觀另走向是非一致的路線，客觀上得出超先王的理想者，是老莊。

老子道德經中，沒有先王的字樣，亦沒有堯舜禹湯文武周公的名字（實則一個人名地名亦沒有），祇有「侯王」或「王」的字樣。如「侯王無以貴高，將恐蹶。故貴以賤爲本，高以下爲基，是以侯王自理孤寡不穀（穀借爲祿，馬敍倫先生說）。」如「道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」侯王或王是一個矛盾的解消者，超乎貴賤之外，故云「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」

道德經中作爲理想的人格者，是常見的「聖人」一名。但聖人是在含義上和孔墨的聖人或聖王立於反對地位的。孔墨的聖人與仁義相連，老子則說「大道廢有仁義」。孔墨的聖人與理性相連，老子則說「智慧出有大僞。」仁義智慧皆是春秋末至戰國初年的產物，孔學用以取舍先王堯舜者。然而，老子則以消解式的聖人，規定爲超現實的主觀滿足。道德經言聖人之例甚多，由哲學意義上而言，總括之，可以名之曰，現實矛盾還元而爲內心的一致者。例如：

善結無繩，約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。

聖人在天下，歙歙，爲天下渾其心。

百姓皆注其耳目，聖人皆孩子。

聖人方而不割，廉而不劌（傷），直而不肆，光而不耀。

聖人欲不欲，不貴難得之貨，學不學，復衆人之所過。

聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。

哲學上的精神還元，在自然天道觀上而言，乃沒有對立（唯之與阿相去幾何）抽象的質樸統一（歸素抱樸），而歷史的景慕，則曰「道者反之動」，回到國家成立以前的氏族公社（小國寡民）。

莊子內篇與外篇在宥、秋水、知北游篇，大體上近於莊子作品，裏面在堯舜以上的人物出現了甚多，最要者爲「黃帝」的寓言。大約在這時因爲理想的先王成爲是非，正如荀子批思孟所言「略法先王而不知其統，……按往舊造說，……而祇敬之曰此眞先君子之言。……俗儒不知其非也遂受而傳之。」於是

觀念上的堯舜，便成爲歷史的堯舜，因而「異先君子之言」的堯典舜典亦就出現了，荀子所謂「呼先王以欺愚衆」的俗儒，已經與孔子的學說分離。如果說堯典舜典的造說，是製作歷史，則莊子的黃帝堯舜的寓言，正是對於這種製作的一個反動。老莊思想，在形式上是最解放自由的，然而在內容上則連解放本身也同時解放，又是最放棄必然的把握者，最爲失去自由的思想。關於先王觀的問題方面亦然。

莊子是露骨地否定西周的先王者，他的「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」的思想，不但對於堯舜先王的歷史在論理形式上予以棄置，而且指出超是非的「前先王」黃帝來，反對造說中的「異先君子之言」。他關於孔墨譽先王誅暴而非攻國的道理，用否定國家存在的理由，反對先王：

昔者堯攻叢枝胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，其求實無已，是皆求名實者也；而獨不聞之乎，名實者，聖人之所不能勝也！（人間世）

仁義之說，是孔墨的新理論，皆以之附於先王人格。莊子言「忘仁義」，故先王的仁義是非被認爲鯨劓之刑：

意而子見許由，許由曰，堯何以資汝？意而子曰，堯謂我，汝必躬服仁義，而明言是非。許由曰，而奚來爲軹！夫堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊乎遙蕩恣睢轉徙之塗乎？……意而子曰，夫无莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之失其知，皆在鑪捶之間耳，庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓？……許由曰……鑿萬物而不爲義，澤及萬世而不爲仁，……此所遊已！（大宗師）

以趣觀之，因其所然而然之，則萬物莫不然，因其所非而非之，則萬物莫不非，知堯桀之自然

而相非，則趣操覩矣。昔者堯舜讓而帝，之噲讓而絕，湯武爭而王，白公爭而滅。由此觀之，爭讓之禮，堯舜之行，貴賤有時，未可以常也。……帝王殊禪，三代殊繼，差其時，逆其俗者，謂之篡夫，當其時，順其俗者，謂之義徒！（秋水）

當堯舜而天下無窮人，非知得也，當桀紂而天下無通人，非知失也，時勢適然。（同上）

這樣看來，莊子不但把堯舜之仁義目之爲黥劓，而且把孔墨以來聖王與暴王之分類，亦認爲時俗之差見，而沒有是非。因此，他以先王是人性中之始作桎梏者：

天下不淫其性，不遷其德，不遷其德，有治天下者哉？昔堯之治天下也，使天下欣欣焉人樂其性，是不恬也；桀之治天下也，使天下瘁瘁焉人苦其性，是不愉也。夫不恬不愉，非德也，非德也，而可以長久者天下無之。（在宥篇）

墨子以賞善罰惡，定爲先王的義政，莊子則云：

舉天下以賞其善者，不足；舉天下以罰其惡者，不給。故天下之大，不足以賞罰。自三代以下者，匈匈然終以賞罰爲事，彼何暇安其性命之情哉！（同上）

在莊子看來，先王之道到孔墨仁義之說，是有一個歷史的發展，由人性到反人性的積極束縛，所以他認爲在堯桀是非（奚足以爲堯桀之是非）之宮中，才坐着「儒墨者師，以是非相盩」。他這位「南方之學者，非先王之道」（孟子語）；不是地理的楚國理由可以解釋清楚，而是思想史的一種反動，對於先王理想的一種超先王是非的思維過程史。他說：

昔者，黃帝始以仁義攖人之心，堯舜於是乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以爲仁

義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也，堯於是放讙兜於崇山，投三苗於三峗，流共工於幽都，此不勝天下也。夫施及三王而天下大駭矣，下有桀跖，上有曾史，而儒墨畢起。於是乎喜怒相疑，愚知相欺，善否相非，誕信相譏，而天下衰矣。……今世殊死者相枕也，桁楊者相推也，刑戮者相望也，而儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間，意，甚矣哉！……吾未知聖知之不爲桁楊接槢也，仁義之不爲桎梏鑿枘也，焉知曾史之不爲桀跖嚆矢也。故曰，絕聖棄知，而天下大治。（在宥）

宗教先王到理想先王是中國古代史的一個特殊問題，在氏族制沒落的歷史過程中，理想先王的思維，是舊的抓住新的而復以舊的化裝爲新的。然而到了氏族制走向滅亡的關口，舊的和新的交惡，化裝者反而成爲現實者，這便是春秋以來的儒言儒服儒行，荀子謂「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，是子張氏之賤儒也。正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，是子夏氏之賤儒也。偷儒憚事，無廉恥而耆飲食，必曰君子固不用力；是子游氏之賤儒也。」（非十二子篇）上面莊子所言由堯舜到孔墨的思想史，實在是針對了這個階段。莊子本身的黃帝以上人性觀，則又是一個解消新舊矛盾的主觀觀念論，反映了歷史的悲劇性的滅亡。在宥篇所言黃帝受教於廣成子的一段大道理，很明白地是莊子在國家起源以前找尋安身的地方。周書言「有邦有土」，亦言「皇天既付中國民，越厥疆土於先王」，土是先王的成功處，國家起源的要素，而黃帝所聞者則云：

得吾道者，上爲皇而下爲王，失吾道者，上見光而下爲土。今夫百昌皆生於土而反於土，故余將去女，入無窮之門，以遊無極之野。（在宥篇）

莊子在齊物論曾說，「古之人……未始有封也。」「夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也。」

請言其畛，有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。」古邦封一字，有封者蓋有邦有土之義。故歷史上城市與農村第一次分裂以後，便有倫有義了。故在宥篇繼言：

> 欲爲人之國者，此攬乎三王之利，而不見其患也。此以人之國僥倖也，幾何僥倖而不喪人之國乎？其存人之國也，無萬分之一，而喪人之國也，一不成而萬有餘喪矣。悲夫，有土者之不知也。夫有土者有大物也，有大物者，不可以物物，而不物故能物物，明乎物物者之非物也，豈獨治天下百姓而已哉？……合乎大同，大同而無已，無已惡乎得有有。

有「大物」之土，莊子謂之「禹舜之所紐」，外乎堯舜之是非有封，則謂之「黃帝之聽熒」。於是，「以隸相尊，衆人役役，聖人愚芚，參萬歲而成一純。」

莊子思想，便是這樣的超先王的理想。

思孟學派的先王論是把孔子的先王觀抽象而爲形而上學的純粹形式者。荀子謂子思孟軻「略法先王而不知其統」，倡爲周道可察的法後王，可以知道孟荀的學派性。

孔子的先王堯舜觀爲道德之無上命令，中庸與孟子中的堯舜先王則道德而外，有形而上學的天地萬物流行之妥當普遍。

> 仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土，辟如天地之無不持載，無不覆幬，譬如四時之錯行，如日月之代明，萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。（中庸）

> 遵先王之法而過者，未之有也。聖人旣竭目力焉，繼之以規矩準繩，以爲方員平直，不可勝用

也。既竭耳力焉，繼之以六律，正五音，不可勝用也。既竭心思焉，繼之以不忍人之政，而仁覆天下矣。（孟子離婁章）

孔子之世當由王而霸，孟子之世則當由霸而雄。霸政倘自諸侯出，雄政則自大夫出。故孟子說「堯舜性之也，湯武放之也，五霸假之也」。「以德行仁者王，以力假人者霸」。王者在歷史意義上而言是氏族宗法政治，故云，「王者不絕世」，霸者則是用均勢政策維持現狀，以興滅國而繼絕祀，故云，「霸者無驅敵」。孟子的時代，又如他說：「五霸者，三王之罪人也，今之諸侯，五霸之罪人也，今之大夫，今之諸侯之罪人也。」愈到周制衰微的時候，在理論上愈把周制形容得神妙，孔子作春秋，「其事齊桓晉文」，相對地稱道管仲相桓公的霸政，論語僅云「齊桓公正而不譎，晉文公譎而不正。」但，孟子則說「仲尼之徒，無道桓文之事者。」所以，先王觀作為普遍妥當的形而上學，由儒家昇化，頗有線索。老莊以自然天道觀超渡先王，儒家則受自然天道觀的影響，復把先王融合於自然天道的形而上學，如上面所言之先王「上律天時下襲水土」，「仁覆天下」之論，中庸更云「聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天，優優大哉，禮儀三百，威儀三千。」

「法先王」之說，孔子弟子的儒家更加發展，而墨子弟子的墨家則完全放棄。本來在墨子的時候，先王觀便有了問題，如：

巫馬子謂子墨子曰，舍今之人而譽先生，是譽槁骨也。……子墨子曰，天下之所以生者，以先王之道教也，今譽先王，是譽天下之所以生也，可譽而不譽，非仁也。（耕柱篇）

但先王在墨子的形式邏輯中，畢竟是一個體系以外的擬例，墨家發展墨子，必然要否定先王。如：

經下：在諸其所然未然者，說在於是推之。（在察也）

說：「在：堯善治，自今在諸古也；自古在之今，則堯不能治也。

這明顯地是反對言必稱堯舜，經下更有：「堯之義也，生於今而處於古，而異時，說在所義（儀）」，說曰，「堯之義也，是聲也於今，所義之實，處於古」。故「法先王」之說，後期墨學是反對的。孔子以後的儒家則不然，先王之儀是更比孔子形式化了。孟子說：

規矩，方員之至也，聖人，人倫之至也。欲爲君，盡君道，欲爲臣，盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也，不以堯之所以治民治民，賊其民者也。（離婁章）

不但此也，先王的道統，從孟子起便有了圖案：

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹萊朱則見之而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲；去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾！（盡心章下）

然則道統之繼承又是什麼道理呢？在這裏孟子顯然受了老莊自然天道觀的影響，他論「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也」，所謂一，頗有自然天道的含義。孟子的先王相薦論，是一種自然法，所謂「天」者乃指當然之理。萬章下云：

萬章曰，堯以天下與舜有諸？孟子曰，否。天子不能以天下與人。然則舜有天下也，孰與之？曰，天與之。天與之者諄諄然命之乎？曰否。天不言，以行與事示之而已矣。曰以行與事示之者如

之何？曰：天子能薦人於天，不能使天與之天下。……昔者堯薦舜於天而天受之，暴（顯）之於民而民受之。……使之主祭而百神享之，是天命受之，使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。

這樣說來，人民謳歌舜而不謳歌堯子，謂之天也。天即合於法則的一種道理了。後來禹不傳賢而傳子，亦謂有賢與不肖的標準，啓賢故禹薦之於天而天受之。子之賢不肖，孟子說「皆天也，非人之所能爲也，莫之而爲爲者天也。」

孟子在形而上學的道德論上，主張普遍性的「誠」，「誠者天之道也」。在形而上學的先王論上，便主張普遍性的「德」，謂：「以力假仁者霸，霸必有大國，以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。」莊子非先王之道，有所譏點則仁義之堯舜，而主張放人類的人性於自然，孟子則把仁義昇化而爲形而上學的最高範疇，故規定先王之道爲合於當然道理的一種人類性形式。

儒家自孟子言唐虞禪夏后殷周繼其義爲一之說，先王觀在戰國後期，尤其秦漢之交，言禮者與言易者，更圓爲造說，如禮運大同小康之說，繫辭傳通變之說，都是受了老莊自然史學說影響的一種修正。禮運云：

> 大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必爲己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。

按上面所言，正是老莊的前堯舜先王的小國寡民圖畫，老子所謂聖人「爲而不有，長而不宰，功成而不居」，莊子所謂有七而土（土），有封畛（邦）乃治天下，而治天下則不如在宥天下，「合乎大同」。惟莊子以此大道爲在堯舜先王以前，而儒家的大同則按置於堯舜先王的身上。大同先王已去，所來者爲「禮」的世界，即小康先王，如：

今大道既隱，天下爲家，各親其親，各子其子，貨力爲己。大人世及以爲禮，城郭溝池以爲固，禮義以爲紀，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度（註，禮運又云：故天子有田以處其子孫，諸侯有國以處其子孫，大夫有采以處其子孫，是謂制度），以立田里，以賢勇知，以功爲己，故謀用是作，而兵由此起。禹湯文武成王周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也，以著其義，以考其信，著有過，刑仁講義，示民有常。如有不如此者，在勢者去，衆以爲殃。是謂小康。

儒家思想顯然因老莊的超先王論，在理論上有了讓步，所謂「小康」者是。然老莊之非先王，即針對此種小康世界，儒家則以爲「禮，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。」但爲什麼是這樣呢？原來孔子的歷史觀是「損益論」，如言夏殷周的歷史謂「所損益，可知也。」老莊的歷史觀是「貴因論」，如言天地萬物生於有，有生於無，如言地法天，天法道，道法自然。老莊在思想史上的貢獻，這「因」字是其本義。所以，老莊在歷史見地上首先由先王求因於超先王。儒家的易學，所以在戰國末年興起，正是企圖在通變的形而上學上找到根據的原因。自莊子把堯舜以前的人物指出來，反對孔墨的是非以後，包犧、神農、黃帝，已成爲先王的前身，易傳正要答覆這一「易者不易」的道理。

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而爲罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。包犧氏沒，神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒，耒耨之利以教天下，蓋取諸益。日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易，窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉无不利。黃帝堯舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。（繫辭下傳）

易傳作者的「變則通」是一個進步，如言上古穴居後世聖人易之以宮室，上古結繩後世聖人易之以書契，皆所謂變則通者。惟「通則久」則是一個傳統的結論。原五行陰陽之說，五行者據荀子所言爲思孟儒者之造說，陰陽者則爲晚周易學的玄論。五行之說以「洪範」爲代表。所以範疇之敘是一種先天的假設，其言五行爲水火木金土，其言五事爲貌言視聽思，從明聰睿肅，這種彝倫攸序，「於帝是訓」，故亦「以爲天下王」。這顯然把先王在超理性的範疇上規定爲先天性者。陰陽之說，所謂「易以道陰陽」，則反其道，乃是由變而通出發，而復歸結於通而久，把先王之變易者復在理論的純粹概念上尋到絕對的形式。

繫辭下傳云，「作易者，其有憂患乎。」這似乎說，易在歷史意義上講來，是由一個悲劇的矛盾而來的。自然界的變化，化無常爲「日月相推而明生焉，寒暑相推而歲成焉。」社會歷史的易變則云，「危者，安其位者也，亡者，保其存者也，亂者，有其治者也。」是安危、存亡、安亂都有所必然，然而所謂變化云者，是殊途，不變云者是同歸，聖王則在於「天地設位，聖人成能」，故結論是，「天地

之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰財，理財正辭禁民爲非曰義。」易，不在於「彰往而知來，」而最要在於「微顯闡幽，」故又云，「明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用，聖人以此齋戒以神明其『德』夫。……一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之，謂之神」（上傳）

易傳的最高原則爲『德』，這「盛德大業」，當是所謂「當殷之末世，周之盛德，當文王與紂之事耶，是故危者使平，易者使傾，其道甚大」。（下傳）這時，我們由文獻而論，是「作邦」的國家成立時代，歷史上是個天翻地覆的時代，由老莊哲學看來，這已經改變了天道，乃以人滅天。「牛馬四足（自然），是謂天，落馬首，穿牛鼻，是謂人，故曰無以人滅天，無以故滅命。」儒家則在前半截承認了變化無常，（生生之謂易）但後半截則反對了絕對的相對論，而以先王之制永恆。「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」（上傳）老莊之「幾」（幾其與神乎）爲人性以順相對，易傳思想之「幾」爲絕對以範人性，「言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行君子之所以動天地也。」「天地設位，而易行乎其中矣；成性存存，道義之門」。

在「聖王不作」的戰鬥時代，地域單位將代替氏族單位，而激變成功，老莊在相對論上得出內心的統一，易傳儒家則在絕對論上得出聖德的統一，二者方法，後者是受了前者的影響，皆求助於自然法，而在表面上不同的形式方面，企圖消滅現實的悲劇矛盾，則甚一致。序封傳云：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道，曰陰曰陽，立地之道，曰柔曰剛，立人之道，曰仁曰義」。這把所謂「殷末世，周盛德」作易之時代，永恆化了。

然而，戰國的現實，則在變化中，「爲禮卒於無別」，「禮墮而修耕戰」，故變化的客觀相對性在思想上不能否認，而永恆的主觀絕對性則成了最高原則。故云：

有天地，然後有萬物，有萬物，然後有男女，有男女，然後有夫婦，有夫婦，然後有父子，有父子，然後有君臣，有君臣，然後有上下，有上下，然後禮義有所措。夫婦之道不可以不久也。故受之以恆。（序卦傳）

但，現實是殘酷的，作者不能不在「恆」以後數出許多變化的形而上學觀念，以附庸於恆。所以，作者認爲易學，在最後一句話是「君子居易以俟命」。

第三節　戰國末期對於先王的還元與否定

先王觀，到荀子與韓非子，有極大的轉變。荀子把先王實模地歸還於後王（文王周公），韓非子則否定了先王而主張，不因先王之法治。

自老莊對於先王持爲懷疑論以來，墨家事實上已不道先王，儒家則依五行陰陽之說配置了先王萬應論，荀子曾評爲「呼先王以欺愚衆」者。歷史已有富人出現秉政之步驟，在孟子時代猶謂「以力服人者霸，以德行仁者王」，荀子時代則顯然在王霸兩個階段而外，已經發生了第三個東西，謂之富者。他說：

兼人者有三術：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。彼貴我名聲，美我德行，欲爲我民，故辟門除涂以迎吾人，因其民，襲其處，而百姓皆安，立法施令，莫不順比，是故得地而權

彌重，兼人而兵愈強，是以德兼人者也，非貴我名聲也，非美我德行也，彼畏我威，劫我勢，故民雖有離心，不敢有畔慮，若是則戎甲愈衆，奉養必費，是故得地而權彌輕，兼人而兵愈弱，是以力兼人者也。非貴我名聲也，非美我德行也，用貧求富，用飢求飽，虛腹張口，來歸我食，若是則必發夫掌窌之粟以食之，委之財貨以富之，立良有司以接之，……是以富兼人者也。故曰，以德兼人者王，以力兼人者弱（霸）以富兼人者貧。古今一也。（議兵篇）

荀子的分期，除了是古而非今的理想不論外，確是西周春秋戰國的形容。以富兼人之道，所謂「委之財貨以富之」，乃國戰顯族世界的出路，在這樣氏族沒落而土地財貨私有的時候，已到周制革新的當兒。他又說：

王奪之人，霸奪之與，彊奪之地。奪之人者臣諸侯，奪之與者友諸侯，奪之地者敵諸侯，臣諸侯者王，友諸侯者霸，敵諸侯者危。（王制篇）

所謂奪之人而臣諸侯，是指理想的氏族盟主，奪之與（均衡）而友諸侯，是指相對的民族盟主，但奪之地而敵諸侯，則破壞氏族聯盟，因而消滅氏族宗法，另建富者政治。

荀子在這樣第三個階段，對於千世奇談持了反對意見，樸素地把周道拿出來提倡，他說：

五帝之外無傳人，非無賢人也，久故也。五帝之中無傳政，非無善政也，久故也。禹湯有傳政，而不若周之察也，非無善政也，久故也。傳者久則論略，近則論詳，略則舉大，詳則舉小。……是以文久而滅，節族久而絕。

欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之

是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日，欲知億萬，則審一二，欲知上世，則審周道，欲觀周道，則審其人，所貴君子。……妄人者，門庭之間，猶可誣欺也，而況於千世之上乎？（非相篇）

荀子對於儒家基於陰陽五行之說而奇談千古者，斥爲妄人，這的確是一個思想史上的反動，他的法古或復古論可以歸結在他自己的以下名言：「道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。」（儒效篇）蕩者蕩而難信，雅者即「子所雅言」之雅，指有文物制度可據的古文，不雅謂無文獻而不足徵。荀子引詩書的文句頗多，而沒有周以前的典籍，他只有引易的文句，但他總論古籍，詩書禮樂並提，而沒有易言什麼。如云「百王之道，樂言其一是矣，故詩書禮樂歸是矣。詩言其志也，書言其事也，禮言其行也，樂言其和也，春秋言其微也。」（儒效篇）並沒有論易言其陰陽之理。故他的方法是頗忠實的。

荀子不但在文獻學上主張法後王，而且更有他的前無古人的歷史觀。原荀子以前的人，凡論先王必與天道合言，沒有不受西周宗教先王的傳統束縛，以致歷史的創作完全與先王創作一致。這問題到了荀子，便起了一個變革，把歷史相對地歸還於自然史的過程。他說：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡」，「夫道，非天之道也，非地之道也，是人之道也，君子之所道也，」所以他以爲天，時，地三者皆「堯桀之所同」，其治亂異者，人而已，君子而已，他的理論是：

大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。（天論）

他根據了這一「理物」的論據，而研究了歷史的演變。上面所引他的非天道，非地道，是人道之論，歷來學者間祇了解到荀子的抽象人道，並祇看到一般的人道，這不是具體地研究思想史；而不知下文「是君子之道」，才是荀學。荀子的歷史先王，和宗教先王與理想先王不同者便在於此，所謂「君子之道」，即他的「壹統類」，「以類度類」，「以類行雜」的社會分裂觀。

他以爲先王以前的社會是任情任性而動的亂世，情和性是堯桀所同，是君子小人所同。當時小人亦可爲君子，所謂「塗之人可以爲禹也。」然而可能的，未必是必然的，所以「小人君子者，未嘗不可以相爲也，然而不相爲者，可以而不可使也。故塗之人可以爲禹，則然；塗之人能爲禹，未必然也。」在這時候，欲求爭亂而不能治也，於是「積而」有先王出，「先王惡其亂也，故制禮義以分之，」「所貴乎堯禹君子者，能化類，能起僞（改變自然），僞起而生禮義，然則聖人之於禮義積僞也，亦猶陶埏而生之也。」什麼叫做「分之」？即以類度類，「曷謂別，貴賤有等，長幼有序，貧富輕重皆有稱也。」因此，他的歷史先王觀便合於人道，即合於君子之道：

分均則不偏，執齊則不一，衆齊則不使。有天地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊而欲惡同，物不能贍則必爭，爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使貧富貴賤之等，足以兼臨者，是養天下之本也。（王制篇）

這樣看來，荀子的先王君子之人道觀，是根據了社會第一次的類別而起源的。從齊一（平等）到貴賤有等，是一個必然，而先王是「積仁義而爲君子」者，「積之至」更爲聖人，小人是積其所好而爲農工商賈。他說：

注錯習俗，所以化性也。並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。……塗之人百姓，積善而全盡，謂之聖人，彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖。故聖人者，人之所積也。人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子，工匠之子，莫不繼事，而都國之民，安服其習。（儒效篇）

這是顯然的大類別的先王之制，制度既立，荀子說這是由野蠻到文明的法則，所謂「師法」。因為當初大家都是小人，有了師法才有歷史。他說：

禹者，非生而具者也。夫起於變故，成乎修，修之為待盡而後備者也。人之生，固小人，無師無法，則唯利之見耳。人之生，固小人，又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也。君子非得勢以臨之，則無由得開內也。（榮辱篇）

這樣先王之制的社會是不是可以變革呢？荀子的答覆是否定的。他說：

居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子也；縱性情而不足學問，則為小人矣。為君子則常安榮矣，為小人則常危辱矣。凡人莫不欲安榮而惡危辱，故唯君子為能得其所好，小人則日徼其所惡。（儒效篇）

他說：「域是域君子也，外斯民也。」域即古國字，即君子居國而「法禮足禮」，國外為野，農居鄙而「不法禮足禮」。故云，「天下之大隆，是非之封界，分職名象之所起，王制是也。……而聖王之分，榮辱是也。」（正論）故邦封一字，城市之榮與農村之辱，是一個成俗，「萬世不能易也。」他又說：

王者天太祖，諸侯不敢壞，大夫士有常宗，所以別貴始，貴始得之也，郊止乎天子，而社止於諸侯，道及士大夫，所以別尊者事尊，卑者事卑，宜大者巨，宜小者小也。……特手而食者，不得立宗廟。……貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆。（禮論）

古代氏族國家之親貴合一，在荀子，理論化而爲「文理」，「君子之理宇宮廷」是與城市國家相合，故他說，「人有是，士君子也，外是，民也。」因此，荀子之所謂人道即主張如此不變，「聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗，其在君子以爲人道也。」他的歷史先王論，所以是素樸的者，就因爲他在客觀上並沒有歪曲先王，所謂「君子不貴者非禮義之中」，「君子唯其當之爲貴」。他就可察的周道社會，壹其統類，歸納出先王之制，實在是一個忠實的學者。我們再引一段話，結束他的先王觀：

先王案爲之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分。皆使人載其事，而各得其宜。……故仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器。士大夫以上，至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職，夫是以謂至平。故或祿天下而不自以爲多，或監門御旅，抱關擊柝，而不自以爲寡，，故曰，斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫。（榮辱篇）

這是一幅中國氏族貴族所支配的理想古代社會構成，「斬而齊」的先王制。

荀子把先王還元於周道，否認了千世之上的造說，他的弟子韓非子則進一步更否認了周道。這裏所謂周道是指西周以來的氏族國家制 ，韓非子設計的公平交易社會正是在顯族社會的前面而否定氏族貴族。因此，他對於過去的先王堯舜稱道者，批評得非常刻薄：

孔子墨子俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂眞堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之眞，今乃欲審堯舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者愚也，弗能必而據之者誣也，故明據先王而定堯舜者，非愚則誣也！愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。（顯學篇）

「無參驗必之」，甚近於主觀唯心論。因此，韓非子更把言先王仁義之儒者，比之爲巫祝。他說：

今或謂人曰，使子必智而壽，則世必以爲狂矣。智，性也，壽，命也，性命者非所學於人者也，而以人之所不能爲說人，此世之所以謂之狂也。謂之不能然，則是諭也，夫諭性也，以仁教人，是以智與壽說也。……言先王之仁義，無益於治，明吾法度，必吾賞罰者，亦國之脂澤粉黛也。……今巫祝之祝人曰，使若千秋萬歲之聲括耳，而一日之壽，無徵於人，此人所以簡巫祝也。今世儒者之說人主，不善今之所以爲治，而語已治之功，……而皆上古之傳，譽先王之功成。儒者飾辭曰，聽吾言則可以霸王，此說者之巫祝，有度之主不受也……。今不知治者，必曰，「得民之心」，欲得民之心而可以爲治，則是伊尹管仲無所用也，將聽民而已矣。（仝上）

韓非子的學說原則是證驗的客觀尺度論，故「舉實事，去無用」，是與「言仁義，得民心」相背。他反對主觀的人治，是基於他反對氏族貴人的無報償法則，他主張法治，是假設社會是一個公平報償純粹制度，故以耕戰的勞動爲報償的評價。而先王仁義則是沒有評價的東西。因此，法則古先王之制，更無標準。他說：

今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世者，必爲湯武笑矣。然則今

有美堯舜禹湯文武之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。……今欲以先王之政，治當世之民，皆守株待兔之類也。（五蠹篇）

他根據這個進化說，實古者可以讓可以仁，因爲「事因於世，而備適於事」，然而如果「世異則事變」，那麼「事異則備變」。所以，他說，「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」（同上）所謂氣力也者，他指勞力與戰爭，他說：

夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰可得以富也。戰之事也危，而民爲之者，曰可得以貴也。……故明主之國，無書簡之文，以法爲教，無先王之語，以吏爲師。……動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。……此之謂王資。超五帝，侔三王者，必此法也。（同上）

按韓非子「動作者歸功」之說，是反對土地國有的氏族制至明，而勇戰得貴之說又何解釋？此蓋反對氏族聯盟的「興滅國繼絕祀」的傳統，勇戰滅國者既可得貴，則貴卻不爲先天的氏族所專有，這正是「以地域私有爲單位」的顯族思想。（可參看商君開塞篇的時代觀，如上世親親，中世說仁，下世貴貴重官）

在古代希臘羅馬的法律以及法理思想，都是基於私有土地代替了氏族組織而產生的。中國古代法家，言勞動報酬的私有，必然主張報償的標準（償爵的尺度）。所以，韓非子云，「不避親貴，法行所愛。」「治強生於法，弱亂生於阿。」

法家好言「勢」，勢者國家的權力。有權力者可以論治，故云「堯爲匹夫，不能治三人，桀爲天子能亂天下。」「如果權力之勢能夠運用（處勢）而再抱之以法，不用堯舜亦可以治。他說：

堯舜桀紂千世而一出。……世之治者不絕於中，中者上不及堯舜，而下亦不爲桀紂，抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是千世亂而一治也。（難勢篇）

他的法律思想曾用「繩準權斗」爲比較，有此標尺，中人可治天下，何用先王？他說：

繩直而枉木斲，準夷而高科削，權衡懸而重益輕，斗石設而多益少。故以法治國，舉措而已。（有度篇）

韓非子是最後一個先秦社會的大思想家，他的先王批判說亦和法家的反氏族政治的主張相爲表裏。故法家在政治上可以與過時的氏族貴族作生死的政爭，在思想上亦就把氏族宗法政治的華美神祕的外衣，脫掉剝光。於是先王思想才在秦末告一段落。歷史的錯誤祗要鑄成，那就要化費人類的多少腦汁爲它解釋，爲它發揚，爲它改正，爲它覆按，爲它翻案，到否定批判的時候，一定是在那個錯誤歷史告終的時候始爲可能。中國古代社會的「維新」史必然產生先王思想的系列史，積重難返的迂迴曲折思維過程史。了解這樣的合法則運動，才能把握歷史的具體眞理。中國歷史到中古亦不是典型的封建路徑，猶把過時的一列氏族社會關係，滲透於中國家族組織的歷史中，後來的中古思想便所爭者不在先王，而是「道統」了。

第十三章　中國古代社會裏秦國文明源流考

（一）

我國文字之始最早有殷虛卜辭及吉金銘文，此殷周古文對於研究殷周史實乃是最寶貴的遺物。西周以降金文出土者頗少，春秋戰國所用文字見於書上文獻者，以史籀篇爲最古，其次則因籀文而演變的蒼頡、凡將，所謂篆文者是。然史籀、蒼頡、凡將三書旣佚，而研究文字學者，遂推薦含有蒼頡正字的急就篇了。此外，石鼓文出現，學者雖然確定時代有不同意見，而頗以秦襄公時代物爲可信，蓋爲春秋初年文字。西土文字和秦人對抗的有東土文字，這便是六國所用的古文，王國維氏倡「戰國時秦用籀文六國用古文說」，至今此假定尙爲不易，他說：

> 司馬子長曰秦撥去古文，揚子雲曰秦剗滅古文，許叔重曰古文由秦絕。案秦滅古文，史無明文，有之惟一文字與焚詩書二事。六藝之書行於齊魯，爰及趙魏，而罕流布於秦（猶史籀篇之不行於東方諸國），其書皆以東方文字書之，漢人以其周書六藝，謂之古文，而秦人所能之文與所焚之書皆此種文字，是六國文字卽古文也。……自秦滅六國以至秦漢之際十餘年間，六國文字遂遏而不行，漢人以六藝之書皆用此種文字，又其文字爲當日所已廢，故謂之古文。（觀堂集林卷七）

六國「古文」是書六藝之文，當非普通白話，故卽如錢穆氏所書六國在當時有隸書使用，亦未足以

否定六藝之文用一種所謂「雅言」實當時的制度，如用拉丁文書聖經者然。論語記孔子（春秋末）說「子所雅言，詩書執禮，皆雅言也」，這雅言當專及詩書禮樂無疑，與俗言有別。莊子天下篇首論西周道術，春秋經學，戰國諸子，所論第二階段，搢紳先生的職業即所謂疇人世官，以「多能明之」這種雅言爲儒者所專門，說：

其明而在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。（爲犬戎之亂文物喪失，故云）其在於詩書禮樂者，鄒魯搢紳先生多能明之，詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，（易以道陰陽，春秋以道分名）（下二句爲註釋，據馬敍倫氏考釋）。

這樣看來，到戰國時代，周魯文化區的六藝所以有專業的搢紳先生，就在於常人不明，而惟他們「多能明之」，其在文字上必爲一種特別形式，當時或稱雅言，而漢人因了此種文字爲秦所絕滅，稱之爲「古文」。

由這裏已經透出了一個消息，如果我們從文以載道方面觀察，則由籀文改革的秦篆秦隸是有反先王之道的趨向，而六國所用書六藝之文的所謂古文，是承繼先王之道的傳統，秦人書同文，滅古文之舉措，含着制度上的差別性。在這裏我們把始皇焚書坑儒的歷史大難且暫不論，僅就當時的歷史簡略論斷。

詩書之教和文字是相結合的，在戰國時代反先王詩書之教的，六國亦在發生，故文字上的變革六國亦有「道術將爲天下裂」（天下篇）者，如三晉齊楚等國，孟子亦說，「諸侯惡其害己也而皆去其『典籍』」，但在六國的宮庭維新和秦國的宮庭維新是有區別的。秦人的傳統頗無先王之道的嚴密規模，而六

國則反是。當時法家所進行的反氏族宗法運動，甚類似流血的宮廷變法，一方面所謂「法術之士與重人勢不兩立」（韓非子），名政治家吳起商鞅的命運便是說明；他方面策士之風盛行，韓非子揣摸貴族心理的名文說難篇可爲代表，商鞅說秦孝公的上中下三進策可爲實例。中國古代的「變法」，和希臘古典的梭倫變法，其意義雖都爲反氏族的，而其路徑則有區別，中國古代是由上而下，上面所謂宮廷維新者是，而希臘古典則是由下而上，國民激變者是，前者爲漸進的，後者爲突變的，前者有一個階段「早熟的文明」，後者則爲劃階段的發育文明，這是著者研究古史的幾句結論。

秦始皇二十六年同一文字，三十四年焚詩書，二事相爲關切，在秦國不是沒有問題的，如扶蘇說「諸生皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安」，（史記始皇本紀）而李斯則說：「今諸生不師今而學古，以非當世，……臣請史官非秦紀皆燒之，非博士官所職，天下敢有藏詩書百家語者，悉詣守尉雜燒之，……以古非今者族。」（同上）秦國從穆公稱覇，孝公變法，始皇專政，是經過一個痛苦的難產時期，扶蘇和李斯的意見可爲矛盾的代表。因嬴族初亦是氏族聯盟，據太史公說：「秦之先爲嬴姓……有徐氏、郯氏、莒氏、終黎氏、運奄氏、菟裘氏、將梁氏、黃氏、江氏、修魚氏、白冥氏、蜚廉氏、秦氏，然秦以其造父封趙城，爲趙氏」。這不是如史傳秦氏獨斷封而獨強，而是以秦氏爲諸嬴族的盟主。但它和周族的姬姓諸國頗異，一開始便有變種的因素，它也爲過時的氏族制度束縛所苦，但它掙脫束縛的可能性則比其他諸國要更容易些。這樣地，中國古代的變法歷史選擇了秦國。王國維氏說：

> 秦之政治文化皆自用而不循人，主今而不師古，其易籀爲篆，不獨有所省改，抑且有所存廢，凡三代之制度名物，其字僅見於六藝而秦時已廢者，李斯輩作字書時必所不取也。今蒼頡三篇雖

亡，然足以窺其文字及體例者，猶有急就篇在；急就一篇其文字皆蒼頡正字，其體例先名姓字，次諸物，次五官，皆日用必需之字，而六藝中字十不得五。」（觀堂集林卷七，說文「今敍篆文合以古籀」說）

研究秦制的方面頗多，我們根據石鼓文，急就篇，參以詩秦風，就體列上觀察秦制特點，實亦富有趣味，遠比根據漢人主觀敍述之史料更爲可靠確實。

（二）

秦人文明頗爲後起，史雖有殷周之際秦人祖先中潏之傳說，但其文明的歷史在西周時實無跡象，而開始建「國」乃秦襄公之世，時當周平王東遷春秋開幕。贏族人之在西垂或犬邱時代，尙無定居，而西垂並非地名，僅指一個活動的區域，到了西周末葉春秋時代向東發展於汧渭之會，才開始營「國」。王國維氏秦都邑考云：

有周一代秦之都邑分三處，與宗周春秋戰國三期相當，曰西垂，曰犬邱，曰秦，其地皆在隴坻以西，此宗周之世秦之本國也；曰汧渭之會，曰平陽，曰雍，皆在漢右扶風境，此周室東遷，秦得岐西地後之都邑也；曰涇陽、曰櫟陽、曰咸陽，皆在涇渭下游，此戰國以後秦東略時之都邑也。觀其都邑，而其國勢從可知矣」。（觀堂集林卷十二）

秦在西垂時代，或名「秦」，秦字銘文作龕，象樹木森林之區，參以史記「好馬及畜，善養息之」「畜多息，故有土」而書（秦本紀），實有游牧生活之象徵。其祖先秦人到了岐西之地，據史記秦本紀

所言襄公被封爵。這是漢人之意識，然所言「始國」，「卜居」，「營邑」則最合史實。因據秦盟和鐘所載，秦人受命是與周室文武同樣，未見有所封爵，「秦公曰，丕顯皇祖，受天命，奄有下國十有二公不墜……」。又據秦穆公鼎所載，追述皇祖僅及武公，正是第二階段居於平陽有都邑的時代，「咸曰丕顯走皇祖，穆公克夾豐，先王曰左方穆成公……南國東國，至於歷寒……我爵武公……。」所以史記言秦襄公之始國，除了渲染部分外，是一段可參考的史料：

襄公以兵送周平王，平王封襄公爲諸侯，賜之岐以西之地……襄公於是「始國」，與諸侯通使聘享之禮。乃用騮駒黃牛羝羊各三，祠上帝西畤。……文公三年以兵七百人東獵，四年至汧渭之會……乃卜居之，占曰吉，卽營邑之，十年初爲鄜畤，用三年，十三年，初有史以紀事，民多化者。（秦本紀）

始國與營邑，卽築城，西畤與鄜畤卽營邑之所在地名，鄜字從邑必爲後人之追述，畤字從田則實爲城市與農村分離的必要條件。初有史與初通使皆顯示始國的文明。故王國維氏云「其未踰隴以前，殆與諸戎無異。自徐廣以犬邱爲槐里，正義仍之，遂若秦之初起已在周畿內者，殊失實也」。論斷正確。

據此，秦人文化實始於其居於岐西之時，其在西垂殆與諸戎各異，故宗周文化發育的時候，秦人還在「飛馬」畜牧階段。當他襲周人文化之時，已對周公典籍散失，而春秋「富子」（世室大夫）僭亂氏族宗法之時，他沒有嚴密系統的宗周制度傳統，亦就對於詩書禮樂的宗周文明沒有從根本上接受，如秦賢君繆公聽了戎使由余的一段非難詩書先王之道的話，便非常驚心動魄，而認由余爲賢人，甚覺先王之道不可恃，這在東土各國是難以發生的。戰國時代的變法運動落到秦國，正合歷史，但亦是「爲死的所

苦，又爲活的發展不足所苦」，而秦並沒有順利地發展，郡縣制之爲妥協制度以及秦人二世而亡的理由，正在此處着想，這是另文說明的範圍，此處不講，在這裏我們知道了秦人實化的[illegible]源時代，研究由文字上所表現的秦制，便容易瞭解的了。

（三）

上面我們已經說過，秦人在西垂時代，史傳有所謂「好馬及畜，善養息之」的生活，這是與諸戎無異的道理。自然，周孝王「召使主馬於汧渭之間，馬大蕃息」，秦人爲周息馬；史記雖有記載，然與常識有違。考「馬」之見於文字者有甚多證明的，無論秦人在西垂樹林生活史無可考，即以其至汧渭之會，鼓西耕植之地，亦重視「馬」之養息。

石鼓文出「馬」字頗多，如：

避車既工，避馬既同，避車既好，避馬既騝。（甲鼓）

田車孔安，鋚□□二、□□既簡，左驂旛＝、右驂騝＝、我以隮於原。（丙鼓）

四馬其寫，六轡□□，徒馭孔庶，鄜□宣搏，……趍＝□馬、射之𤞞＝、□□□虎，獸鹿如□」，（丁鼓，王國維氏釋云：「案句末缺字疑是兔字，獸卽狩字，此二句雖殘缺，意尚是我馬如虎，狩鹿如兔也」。）

涉馬□流。（戊鼓）

□馬既迪，發□康二、騎弇□□，左驂□□、□□驖＝、駭□□□。

石鼓文殘缺甚多，即以未殘缺者言之，馬字與从馬之字幾爲石鼓文中之主要文獻。形容「馬」之威風，可謂畢現，這可知馬這一生產手段對於秦人的重要了。若我們和周人最早的文獻周頌對比，很可以看出一個對照生活，周頌中，章句佔最多數者爲農事，而最長之章句亦以言農業收穫的載芟，良耜爲首，但秦人的最早文獻則以馬事爲首；周頌形容農穫與農作有「萬億及秭」「其崇如墉」與「千耦其耘」之句，引爲「邦家之光」，而馬字未一見，而石鼓文則重視了馬之關於狩獵生產，交通工具，戰爭等事。所謂「田車」之田字則指田獵，如丙鼓下云「秀弓持射，麋豕孔庶，麀鹿雉兔」。

石鼓文之言馬事。可與詩經秦風相證。秦風首章車鄰即言：

有車鄰鄰，有馬白顛！

這與石鼓文之形容車與馬者相若。次章駟驖更云：

駟驖孔阜，六轡在手，公之媚子，從公於狩。
奉時辰牡，辰牡孔碩，公曰左之，舍拔則獲。
遊於北園，四馬既閑，輶車鸞鑣，載獫歇驕。

這與石鼓文甲鼓丙鼓丁鼓所言相若，周人氏族祭祀，表現於周頌者，着敘穫了農產物享孝祖先，如云「萬億及秭，爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮；有飶其香，邦家之光，有椒其馨，胡考之寧」。秦人奉時祭祖，則不同於周人形容的麥子香味足以禋祀，如上詩所云，反而把肥大的獸牡射獲，才足當供獻。

再次是言征戰所用車馬的小戎章，如云：

文茵暢轂，駕我騏馵。

四牡孔阜，六轡在手，騏駵是中，騧驪是驂。

俴駟孔羣，厹矛鋈錞。

詩序言驖驖與小戎，皆美襄公也。這未必合於時代，但小戎是敍出兵和西戎作戰以前，先誇大車馬之縫。此和石鼓文癸鼓相類。癸鼓湮滅之字在一半以上，文不可卒讀，但言征伐二字，與宗周鐘言伐字者相同，其末段之殘缺字必有形容車馬之壯美句，如大祝二字以上所缺七字中，邀其以下所缺十六字中，當是同於小戎章之車馬形容詞句所在處。

急就篇文字比石鼓文爲晚，然從馬之字甚多，今列之於次：

馬——急就篇，馬牛羊。

駒——同，犙犕特犗羔犢駒。

騏——同，騏驍馳驟怒步趨。

驪——同，騂騩騅駮驪騮驢。

驍——同上

騧——同上（說文作騧）

騅——同上

騩——同上

駁——同上（說文作駮）

驥——同，奚驥叔。

驩——同。閎驩喜。

驗——同，籍受驗證記問年。

篤——同，篤癃衰廢迎醫匠。

馮——同，馮漢彊。又，馮翊京兆執治民。（以上字皆由馭馬之各義轉為假借字）

驟——同上騏字下騎字。

騎——同上

驚——同，鳶鵲鴟梟驚相視。

馴——同，燕邪並塞皆理馴。

騎——同上

驢——同上

騂——同上

馬字多見，故從革之字亦夥出，急就篇從革字者如下：

革——急就篇，革舊縢韉累倉。

靸——同，靸鞮卬角褐韤巾。又，鞍鑣鈒鎔劍鐔鍭。

鞮——同上

鞀——同，鍾磬鞀簫鼙鼓明。

鞶——同，鞶鞅韅絆羈靮韁，敦煌殘簡存首四字。

靳——同，靳靷茸軩色焜煌。

靷——同上

茸——同上，茵茯薄杜蓋鑣鐊。

軩——同上，見上靳字下茸字，一本作軩。

鞊——同上

勒——同，顏本羈鞅作羈勒。

鞅——同上

鞞——同蓋轑俾倪枙縛棠，敦煌殘簡作鞞輗。

輗——同上

轄——同，顏本作轄。

鞣——同，旃裘索擇蠻夷民，顏本作鞣鞮

鞮——同上

靮——同上

靬——同，顏本緋作靬。

韁——同，顏本彊作韁。

鞁——同，顏本袱作鞁。

軠——同，顏本杜作䡅。

䡊——同，顏本薄作䡇。

轄——同，顏本嗇作轄。

車馬相通，石鼓文與秦風首三章皆同，急就篇出從車字之字多至三十餘字，如次：

車——急就篇，攻擊劫奪檻車膠。

輜——輜軺轅軸輿輪康。

軺——同上

輕——同，棊局博戲相易輕。

輿——同上

軾——同，軹軾軫軨蒼䡅納衡。

輒——同，輒覺沒入檄報留。

軨——同，顏本苓作軨。

軫——同上

軸——同上

輮——同，輻轂輨轄柔䡊，顏本柔作輮。

轂——同上

軹——同上

轁——同上

轑——同，漢簡及顏本橑作轑。

輨——同，顏本錧作輨。

轄——同上

轒——同上

軜——同，顏本納作軜。

軍——同，滅龍軍又，前後常侍諸將軍。

轄——同，顏本鎋作轄。

輸——同，楡關治作谿谷山。

軻——同，葛咸軻。

輪——同上

斲——同，斲伐材木斲株根。

輔——同，厚輔福。

轗——同，顏本感作轗。

轆——同，顏本康作轆。

轇——同，顏本樛作轇。

轃——同，顏本桑作轃。

由上面車馬在文字上的表現，我們知道秦人雖在春秋初葉建國的時代，還是富有其車馬生活的條件，這種字彙和周人傳統的詩書文字大有距離，而爲秦人的自己傳統。急就篇文字雖在戰國末年，這種傳統精神依然存在，字書文句固不同於經典體例，且亦有雜言其語句意義者，但製字或改良字彙的取材部顯示出他的文明抉擇的路徑。急就篇開首便云：「羅列諸物名姓字，分別部居不雜廁」，其中所羅列的諸物，若和其生活無密切關係，則字書便無實用價値了。

（四）

石鼓文中大部分爲車馬弓射的頌詩，它的對象當然是駟驖章所言狩獲的「辰牡孔碩」了，故狩獲於西周末春秋初秦人進入文明之時，猶保存其特性，如：

君子員邋，員邋員斿，麀鹿速＝、君子之求……麀鹿速＝，其來大□，我毆其樸，其來還＝，射其豜蜀。

（甲鼓乙鼓則言漁，如魚字十餘見，皆爲「君子漁之」，獵漁對言）

麀豕孔庶，麀鹿雉兔。（丙鼓）

我馬如虎，獸鹿如兔。（丁鼓）

此外庚鼓殘缺太多，亦由上下文可以知道與狩獵有關。

詩言獵獲物秦時祭祖，急就篇猶存此意，「祠祀社保叢臘奉」，這是最値得注意的文句，我們且把在急就篇所「羅列」的畜類字以及與畜類管理字略舉如下：（原文出句省引）

牛、牡、特、牝、犢、㸬、㹀、犆、牴、犨、犀、物、牽、牢。

羊、羔、䍮、羝、牂、羭、羖、羯、羠、羸。

羣、美、羌。

豕、豬、豭、豶、豚（六畜蕃息豚豶豬）。

豹、豺、貊、貉、兕。

鹿、麋、麀、麐、麕、麈、麃。

兔、犬、狗、狼、狐。

獵（祠祀社保萁獵牽）

這不是說秦人到戰國還營漁獵生活，而是說在耕戰盡地力之時猶保存春秋初年的遺緒。復次，石鼓文已鼓壬鼓，文字雖因殘缺難通，但細察審之，頗有如大雅中所述周人國家起源的記載，秦人正是在這時脫離牧馬生活，而躍入文明社會，其殘文句可注意者如次：

□□□猷作原作□□□導延我嗣□□……搴為卅里……作棫其□……。

此處猷字，在殷周文獻中有「作猷」之句，作猷與作邦相當，此其一，「作原作□」當是句，詩大雅有「作邦作對」之句，盂鼎有「在武王嗣文作邦」之句，此其二，作字殷周古文與邦字封字形同義同，故「作」原有封樹土地之義，此其三，搴字為封樹的邑地，金文「王在搴」之搴，亦邑名，與此可相證，且搴字下有「為卅里」疑為作邑作邦始克當之，此其四，作棫二字亦見大雅，「帝省其山，作棫斯拔，松柏斯兌，帝作邦作對」，故作棫應與封樹邦邑相連，此其五。所以已鼓文字雖難識別，但當與秦

襄公「始國」營邑的文明起源有關聯的。

襄公以降居於汧渭之會，「始國」的真正都邑文明應由此講起，在西垂時代實不能有所都邑，因而在廣原牧馬之區如犬邱，亦不能有農村與城市之分離歷史，倘當野蠻中期。石鼓文壬鼓比較明顯，表明在汧渭之會築城，成立國家文明，其文頗類似大雅文王有聲章之句法所謂「築城伊淢，作豐伊匹」，「王公伊濯，維豐之垣」。壬鼓文如次：

遵水既瀞，□導既平，遵□既止，嘉樹則里，天子永寧，日隹丙申……

這顯明是定居以後在汧渭河流地區「嘉樹則里」。則字古訓「未成國曰則」，里字與「宅斯鎬京」……宅字相同，作邦伊水之後，故謂天子永寧，且紀以時日爲丙申，這裏天子是秦人自稱，可見他並未受周室的封爵。這樣始國，亦就所謂「害不余及」（末句）了。

（五）

如果我們據石鼓文研究秦初文明史甚當，則據急就篇文字更可以研究秦人變法以至統一的路徑。誠如王國維氏所云「秦之政治文化皆自用而不循人，主今而不師古」，與周人詩書六藝文化大有區別，這關係亦可從急就篇文字中看出來的。但這裏卻不能機械地把周人與秦人或把秦國與六國劃成兩個類型，反之，在許多方面自有周代以來的共同色彩，如氏族制度的存在便是例子。在急就篇文字中祀祖與姓氏之羅列，即說明了這點。例如祀祖諸字：

祀——祀祠社保叢臘奉

祭——哭泣醊祭墳墓冢。

祖——彌彭祖。

祠——同上

祝——祝恭敬。

禱——行觴塞禱鬼神寵。

社——同上。

禓——顏本行觴作禓禓。

祟——卜夢譴祟父因恐。

秦人兼幷六國，尙保存着氏族遺物，由上面文字可以明白，但是在性質上已經不同了，急就篇中反先王之道最顯明的有禮字，神字，祿字的有意義文句，如下：

治「禮」掌故底瘍身。

積學所致無鬼「神」。

賴赦救解貶「秩祿」。

由此可見秦人已經把「禮」認爲掌故具文，治之病身無益了，卽如顏本底瘍二字作砥礪二字講，而禮之本義亦已失去了，他已經把鬼神在「積學」條件之下取消了。秩祿亦不能依賴氏族的宗法系統，所謂「不別親疏」了。凡此都是和周制有相反的路徑。

上面我們已經說過，秦人變法並非大刀闊斧自下而上改革，如史稱盪前聖王之苗裔靡有子遺的郡縣

制，謂之毀廢則可，謂之旃有孑遺則不可，所謂郡縣制由春秋漸變至戰國末年，在秦人手中用法律形式宣布者，並沒有如希臘的國民活動之土地單位，而祇是相對的土地私有制，所謂土地私有，由太史公，董仲舒，朱晦庵一致承認之「土地自由買賣」者，可以證明，而法家的變法，則指當時生產者不能離開土地，仍以舊日血族組織為基礎，在屬人的單位上附加以屬地的單位，史記謂「郡」，「人以羣聚為郡」，縣則謂懸而不離地域，而舊日的氏族系統以另外一種郡縣族名延續着。故秦人「開阡陌」者，指土地族有的放棄，豪強橫奪，自然「富者田連阡陌」，而當時生產者與自由民必趨於悲局，所謂「貧者無立錐之地」。豪強的土地兼併仍然依託着血族單位，在郡縣制名義下進行，因此，氏族在秦人文獻中猶佔地位，急就篇明言「羅列諸物名姓字，分別部居不雜厠」者，氏姓部居是重要字彙無疑。篇中自第二章至第六章大部分別羅列着名姓字，這裏僅舉一二例如下：

鄧萬歲秦妙房，郝利親馮漢彊。（第二）

程忠信吳仲皋許終賈友倉，陳元始韓魏唐。

蕭彭祖屈宗談，樊愛君孝襄，姚得賜燕楚嚴，薛勝客聶邦將。（第四）

由宗法氏族制度所產生的道德字彙，在急就篇亦有，惟不僅如王國維氏所言十不見四五，而且非常之少，僅有禮字，德字，仁字，慈字，孝字，友字，弟字，以及恭敬忠愛剛直諸字，並在章句中頗表示出和詩書背道而馳。例如：

宦學諷詩孝經論。

項町界畝畦埒窳（窳字，顏本作封字）。

疆畔畷佰來犂鉏。

幹楨板栽度圓方，屏廁清溷糞土壤。

這些土地生產手段自然是私有的，並可以買賣的，例如：

列侯封邑有土臣。

名顯絕殊異等倫，超擢推舉白黑分。

取受付與相因緣。

帖幣囊橐不直錢。

貰貸賣買販肆便，資貨市贏匹幅全。

這樣地在原則上是沒有「民所以別貴賤」之禮，故云：

積行上究為貴人。

賴赦解救貶秩祿。

屍蕃蠶蟲贏寶貧。

秦人法制原則上亦有自由民的地位，例如：

勉力為之必有喜。

姦邪並塞皆理馴。

同時私有奴婢亦在盛行，例如：

譯導贊拜稱妾臣。

奴婢私隸枕牀杠。

民的地位仍未變更，史記言，「更名民曰黔首」，急就篇亦云：

廝𢹂索擇變夷民，

馮翊京兆執治民。

當時秦國號稱富庶，甚爲荀子所贊許，新書所謂「違禮義，棄倫理，並心於進取」，仔細研究秦刻石便可以知道的，如云：「諸產得宜，皆有法式」，如云：「諸產繁殖，黔首安寧」，「事各有序，惠被諸產」，刻石所頌多爲侈辭，但違禮義者確是事實。急就篇所羅列的勞動工具之字，頗可參證。

鍛鑄鉛錫鐙鐎錠。

鑽鈇錐鐵釜鍑鍪。

鐵垂杖棰梲棁殳。

鍛鍛鏤鎔劍鐔鍭（錔、鎔炭鑪，所以鑄鐵）。

鐧釭鍵鉆冶錮鐈。

鈐鏅鉤銍斧鑿鉏。

榦楨板栽度員方。

斬伐材木斫株根。

輻轂輨轄柔𨏥橑。

復次，生活資料之字羅列更爲完整，例如：

種樹收斂賦稅租。

稻黍秫稷粟麻秔，餅餌麥飯甘豆羹，葵韭葱韰蓼蘇薑，蕪荑鹽豉醯酢醬，芸蒜薺芥茱萸香……

梨柹柰桃待露霜，棗杏瓜棣饊飴餳，園菜果蓏助米糧。

單衣蔽膝布無尊，箴縷補袒縫緣循，履舄沓裒越緞紃，靸鞮印角褐韤巾。

急就篇字不但限於日用生活者，篇末自第二十五以下便屬於政治法令之部分，其中亦甚有秦人變法的事實，而與宗禮的遺緒相爲背離，例如：

變化迷惑別故新，姦邪並塞皆理馴，更卒歸誠自詣因，司農少府國之淵，援衆錢穀主辦均。

皋陶造獄法律存，誅罰詐偽劾罪人，廷尉正監承古先，總領煩亂決疑文，鬪變殺傷捕伍鄰，游徼亭長共雜診，盜賊繫囚榜笞臀，朋黨謀敗相引牽，欺誣詰狀還反真。

坐生患害不足憐，辭窮情得具獄堅，籍受驗證記問年，閭里鄉縣趣辟論。

至於倫理，秦人謀進取，輕視道德規範，而重視智能，故急就篇云：

完堅耐事愈比倫，

積學所致無鬼神，

智能通達多見聞，

積行上究爲貴人（貴字一本作牧字）。

最有趣味的是在篇末，一面羅列着八個大字，謂之：

蝗虫不起，五穀熟成；

而他方面復接着排比了其他八個大字爲韻，謂之：

賢聖並進，博士先生。

看來好像荒謬不類，但研究秦國社會史這是兩條主要線索，這裏含着生產與智識的周末變法路徑。

末了，我們簡要地說明一下秦亡的歷史。

過去八股先生們愛做「秦始皇拿破崙合論」，但若從歷史的轉變處研究，確亦供我們互相參證的。拿破崙法典代表了近代的個性，這是一個議題，所以克勞斯維茨論他的二十年的勝利，歸結到他的新政治制度上，然而又有一個議題，即拿破崙用劍征服的事業則爲反動，他的利劍所到各國民的民族本身，利劍便折斷，倒反爲各國民的事業所推翻。秦始皇不是拿破崙的時代，這是不用多言，但秦國「六世之威」（賈誼語）則是孝公以來的法典所樹起，代表了古代世界的轉向，「不別親疏」，一仍於法，推翻了古舊的氏族制，這是一個議題，所以秦國的耕戰智術才使本身富強起來，而不是秦始皇個人的能力，賈誼所謂「勢也」；然而又有一個議題，毀兵器以鑄金人，則爲反動，那些「甕牖繩樞之子，甿隸之人」（賈誼語）的陳涉，所用者不過「鉏櫌棘矜，非銛於句戟長鎩也，適戍之衆，非抗於九國之師，深謀遠慮行軍用兵之道，非及鄉時之士也，然而成敗異變，功業相反也」，什麼道理呢？即秦始皇亦逢到：各民族的自己事業之自己主張，壓於其反動政策下的民衆之自己要求，故他僅做了一個歷史的跳板。自然，當時反秦戰爭中，由民族的與民衆的力量所致而來的歷史，是另一問題，而反秦戰爭的意義則恰恰和六國合縱抗秦戰爭，在性質上完全是兩種，這是應當分辨的。



第十四章　中國古代的變法運動

（一）

中國歷史上曾經產生過三次有名的變法運動，第一是戰國時代變法，它是徹頭徹尾的古代變法運動，它之不同於希臘的梭倫立法，僅在於前者是改良的，後者是革命的；第二是宋代的王安石新政，它是中古社會小市民性的「異端」改革，這裏談不到什麼民主思想，而僅在新法與舊法之間做了封建腐朽的諷刺；最後第三是清末戊戌變政的康梁宮庭維新，它是近代自由主義的改良運動，即正當十九世紀末葉世界的自由主義宣告了末路時，企圖仿效大彼得——明治路線，而製作近代市民的中國模型，本篇的研究，屬於古代的變法範圍，希望解答出其中的歷史意義究竟在那裏。

（二）

研究這個問題，首先要舉出作者對於從西周以至戰國的社會性質之結論，這是一個東方的古代，它是一個早熟的文明小孩。由最近我們發現的文獻，把希臘羅馬日耳曼與東方並列區別古代路徑之不同看來，最明顯不過了（此譯文附載於拙作中國古代疏證一書中）。我因此，更堅信中國古代社會文明是「維新」的斷案，所謂「周雖舊邦，其命維新」。這裏毫沒有封建的道理，是斷斷乎可以在任何理論角

度去說明的。

其次，研究古代的變法，首先要知一般的古代變法意義。在古代的歷史中，因貨幣的凱旋行軍，逐漸把氏族制度送進墳墓，這並不是一個簡易手續，一切自任自在地由人們探囊取物似的完成，而是一個艱苦的運動過程，各種各樣的古代社會雖然基本上是奴隸社會，而其過程中所進行的路線卻並不一致，所謂「從印度到愛爾蘭」，形態各不相同。希臘所以名之曰「古典的古代」，與「亞細亞的古代」，在一個古代的共同點上，進行其典型與非典型的任務，就在於路徑各異。

雅典國家代替氏族制度的歷史，應由提秀斯（Theseus）的立法開始，他制定的法律，不但設置一個中央行政機關代替氏族同盟，而且對於雅典的市民給與一定的權利保護，最重要的，提秀斯所訂的三種國民分類（貴族、農民、手工業者），代替了氏族部落的分類，不過新的區分在法律上還不能十分對於後兩個人類施行保障。氏族貴族是債權者，農民是債務者，土地上插遍了抵當的牌子。貴族與其他的人民也是不雜居的，如中國古代「君子居國」，「四民不雜居」。直到梭倫的立法才實行第一次的財產的革命，所謂「革命」也者，正是他由一種財產侵害到另一種財產的保護。據起源論所言，梭倫的立法，大體上如下：

1國民的權利義務按他們所有土地的財產，分別規定，因此，地域單位代替了氏族單位。

2商業手工業者，成爲重要的國民，法律對於他們給予保護，這種貨幣的優勝，使氏族喪失了最後的地盤。氏族貴族不再是特權的政治集團，雅典人都可以不問其屬於那一氏族血液紐帶，而自由雜居，卽外國人也依保護民而取得法律地位，不像中國西周以至春秋時代的「非我族類」，卽降爲稻夫。

3到了紀元前五〇九年，克來斯特納斯革命，更否認了氏族的傳統，不依四個大氏族來治理，而依據居住區域做治理的標準，因而屬地的政治支配起來，代替了氏族營壘。（中國古代的「封建」，即是屬氏族的同盟單位，後來「郡縣」的產生，便逐漸地由春秋至戰國，向屬地方面去發展，故云「人以羣聚爲郡」，「縣者懸而不離」。如此了解「封建」與「郡縣」最爲得體）

4土地的自由買賣，商業的自由發展，衝破了氏族藩籬，因而國家的公權代替了血族制度的特權。（在中國一直到戰國還在禮不下庶人，刑不上大夫，國家的公權不是典型的）故云：「個人土地耕作也發現，就成爲土地之私人佔有。」「各集團有各別的利害關係，因不受氏族的保護，故有創設新的官職的必要。」城市支配了農村。

（三）

中國古代的東方形態，和上面所講的文明路徑不同。從西周文王「肇國在西土」以後，社會始有了第一次的分裂，這便是古文獻中所講的國野，都鄙的章法，用近代語說，即城市與農村的分裂，在這種分裂之下，「城市——國家」的「宗子維城」制度便確立起來。所有形態的土地關係是「國有」的，即周氏族爲首的聯盟氏族所公有，而勞動力的形態是通過家族集團而參加生產，如殷民六族，懷姓九宗，其生產之規模爲「千耦其耘」。

西周營國（即築城）封建（即殖民），是「維新」的道路，人的出演者，仍然是氏族，所謂「人惟其舊」，「故舊不遺」，當時的「作邦」（古邦封同字），不是如上面所講的古典形態，邦國或城市的

營者，沒有經濟的支配要件，也沒有地域化，更不能使國民的人類單位（分業）代替了氏族的血液單位。所以，在西周，商業極不發達。從西周到春秋的「遷國」運動，即說明了城市成爲「經濟的贅瘤」。從春秋的「二都偶國」，才有所謂「恃富而卑其上」的現象，經過鐵器出現，作爲商業致富的最大路線，始產生了後期的經濟都市，史記所言，如齊之臨淄，趙之邯鄲，魏之大梁，秦之咸陽，楚之郢，皆出入大賈小商之地，商業資本之起家者大多數以鹽鐵爲業的。

在西周以至春秋，「禮」是一個所謂尊及的制度，王國維氏殷周制度論中詳爲論之。這裏，祇有「君子勤禮」，和「君子居國」，「城是城（全國）君子也」，相應而爲氏族政治的權力。而「刑不上大夫」也者，即是說沒有一般的權利義務的平等觀。到了戰國卻不然了。其實，「爲禮卒於無別」，「禮壞而修耕戰」。早在春秋時代晉鑄刑鼎之時（昭公二九年），相傳孔子便批評說：

晉其亡乎！失其度矣！夫晉國將守唐叔之所受法度（唐誥），以經緯其民，卿大夫以序守之，民是以能尊其貴，貴是以能守其業，貴賤不愆，所謂度也。……今棄是度也，而爲刑鼎矣，何以尊貴，貴何業之守，貴賤無序，何以爲國？」

這便是說，氏族洫溝的天然的貴賤之序，將被「無禮而好淩人，恃富而卑其上」的「多制」衝破。子產著刑書，叔向所持反對的理由，亦說：

民知爭端矣，將棄禮而徵於書，……國將亡，必多制。

所謂「多制」者，即把二元的「氏所以別貴賤」之制度，替代而爲一般的多元的競爭，在富的所有私占方面，還元於「法」。子產亦明道這「不能及子孫」，而因了歷史，不能不說這又是「吾以救世也」！

這種道理，可以拿後來戰國時代白圭的話來說明的：

吾治生產，猶孫吳用兵，商鞅變法。（史記貨殖列傳）

這是最好的自白。私有財產和商鞅變法，成了二而一的關係了。因爲「公室將卑，其宗族枝葉先落。……公室無「度」，幸而獲死，豈其獲祀?!」（叔向語）土地國有制破壞了，代之而興的是：「貪賈三之，廉賈五之」，比千乘之家」，他雖然不是公族，而「無秩祿之奉，爵邑之入，而樂與之比者，命曰素封。」（貨殖列傳）

我們在本篇所研究的古代變法，即從這種條件之下產生的。這段歷史經過了春秋以至戰國的長期鬥爭，在歷史上是最悲劇性的表演出來，這歷史正如荀子的分別時代，他在孟子的王，霸二分說之後，更添加了一段「以富兼人」的時期，所謂「得地而權彌輕」者，即私有土地的意義。商君開塞篇更有一節重要的歷史觀，如云：

上世親親而愛私，中世尚賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者以道相出也，而立君者使賢無用也，親親者以私爲道也，而中正者使私無行也。此三者非事相反也，民道弊而所重異也，事變而行道異也。

此段劃分古代歷史的影子，頗似西周，春秋，戰國三個階段。西周是嚴密的氏族貴族之古代奴隸制，故以「氏」來分別社會的城市人與農村的鄙野人，所謂「親親而愛私」，然而開塞篇評論說：「親親則別，愛私則險，民衆而以別險爲務，則民亂。」春秋時代，經界不正，一方面要維持氏族制，所謂「霸者存小國」，而他方面則要適應自由民（國人）的要求，所謂「天道遠，人道邇」，進行惠人政

治，處於兩面夾攻之中之調和，正指明了「上賢而說仁」的原因，所以一方面「故舊不遺」，他方面則「舉賢才」，在「族大多寵」的氏族制之下而濟以「一與一之謂仁者」之仁政。戰國時代，顯族出現，土地私有的國民富族，正代替以血族紐帶爲基礎的土地國有制，貴者不是先天的氏所以別得來的了，而要以財產之富而區別貴。所謂「貴貴」，即墨子尙賢篇以來，把「賢之貴之」的標準返原於能強的個人利害關係，而反對「無故富貴」的王公大人，名之曰「官無常貴，民無終賤」。所謂「尊官」，即指因了財產法權之新的要素，而設置如希臘復倫式的公權官制，代替着氏族的權力。開塞篇明言：

作爲土地貨財男女之分，分定而無制不可，故立禁。禁立而莫之司不可，故立官。官設而莫之一不可，故立君。

這是說明了土地私有與公權制度以及法律相爲聯帶的關係。然而，我們要知道，中國古代的這種變古易常的變法運動，卻不是革命的進程，而是在氏族廢墟上，通過戰國，連續不斷地出現着改良的「進取」（史通語）。

（四）

古代中國的變法運動，應該舉出「周室卑而齊楚秦晉最強」的幾國歷史。「盡地力」的土地私有轉化，便不得不發生財產法的身分平等思想，所以戰國初期李悝（克）的「法經」和他的盡地力之教相沿相生。他的「法經」失傳，而其基本變法思想，則與氏族制度相矛盾，史記平準書記：

魏用李克，盡地力，爲強君，自是之後，天下爭於戰國，貴詐力而賤仁義，先富有而後推讓，

故庶人之富者或累巨萬，而貧者或不厭糟糠，有國者或并羣小，以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅世。

這段話非常重要，「以富兼人」的時代來臨，財富私有的發展，使小的氏族便可能絕滅。這是春秋時代霸者修盟的反對物，因爲春秋時代「存小國之禮」，正說明氏族制度的存在條件，而救災救患的盟約，與滅國復「封」的霸政，亦說明經濟條件的不足。大國是吞化不了小氏族的。但戰國卻以富族代替氏族，「爲事務的自由處理而設立之組織」，轉成爲向鄰人掠奪與壓迫之組織」。

然而在三晉國家之中，並沒有徹底進行變法，例如韓非子評申不害說：

> 申不害，韓昭侯之佐也，韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生，先君之令未收，而後君之令又下。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令，則道之，利在新法後令，則道之。故新相反，前後相悖。

晉氏族的聯盟起先爲唐叔爲首的十一族，到了三家氏族分晉，唐叔之故度與新法是仍居於新舊糾纏之中，所謂「死的抓住活的。」然而在魏國氏族禮制大破壞當兒，亦曾產生了不完全的古代共和制度，最著名的是魏文侯禮賢，有子夏，田子方，段干木，魏成子，翟角，吳起，李克，西門豹，屈侯鮒，趙蒼唐諸人，據李克說禮賢的標準不盡是君子，而應是「居視其所親，富視其所與，達視其所舉，窮視其所不爲，貧視其所不取。」這可能代表市民的性質的。

齊國沒有變法的材料，但齊之稷下，則是參政的機關，如新序說「齊稷下先生喜議政事」，孟荀列傳說「各著書言治亂之事，以干世主」，劉向荀子目錄說「咸作書刺世」，鹽鐵論說「不任職而論國事，蓋齊稷下先生千有餘人」，田齊世家說「不治而議論，齊稷下後復盛，且數百千人」。這種文學之

士，雖後來遭法家攻擊，但亦不少法術之士，如尹文，愼到。

我們在古代社會特別要舉秦楚二國。在秦楚變法運動所以進行「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法，親親尊尊之恩絕」（太史公）之進取，正因爲這裏早已是「非先王之道」的國家，沒有周制的嚴密系統規範着。秦賢君繆公可能贊賞戎族由余批評先王制度的話，楚昭王亦可能懷疑氏族制，發生「祀不可已矣乎」的疑問。

在楚國進行變法的是一位吳起。我們且舉三條以上的材料：

楚悼王素聞起賢，至則相楚，明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者。（史記，孫子吳起列傳）

吳起敎楚悼王以楚國之俗曰，大臣太重，封君太衆，若此則上逼主，而下虐民。不如使封君之子孫，三世而收爵祿，捐不急之枝官，以奉選練之士。（韓非子、和氏篇）

吳起謂荆王曰，荆所餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足，益所有餘，臣不得而爲也。於是令貴人往實廣虛之地，皆甚苦之。（呂覽、貴卒篇）

由上面的材料看來，吳起變法大要，是廢氏族貴族，甚至使貴族降爲平民，並使他們去開荒。這是一個最激進的手段，他與所謂「非所學而能」的貴族作對，其結果則因貴族的復辟，致吳起於死地，史記吳起列傳云：

楚之貴戚，盡欲害起。及悼王死，宗室大臣作亂，而攻吳起，吳起走之王尸而伏之，擊起之徒因射吳起，並中悼王。

楚貴戚公族居然在實行「枯的權」，後來楚肅王雖然把射死吳起的貴戚們盡誅，且夷宗者七十餘家，但終楚之世沒有走通了變法之路，而政權被氏族貴族始終專橫支配着，屈原所謂「路幽昧以險隘」，「百姓震愆，民離散而相失」，「民好惡其不同兮，惟此黨人其獨異」！（黨人指族派）

復次，古代變法要算商鞅了。他比吳起更有顯明的材料。史記商君列傳有一段他和守舊派的辯論，頗爲名貴，今錄於下：

商鞅言於孝公說：「苟可以強國，不法其故，苟可以利民，不循其禮。

守舊派甘龍反對說：「聖人不易民而教，知者不變法而治，因民而教，不勞而成功，緣法而治者，吏習而民安之。」

商鞅駁道：「龍之所言，世俗之言也，常人安於故俗，學者溺於所聞，以此兩者，居官守法可也，非所與論於法之外也。三代不同禮而王，五伯不同法而霸，智者作法，愚者制焉，賢者更禮，不肖者拘焉。」

又一個貴族守舊人物叫做杜摯的說：「利不百，不變法，功不十，不易器。法可無過，循禮無非」。

商鞅又駁道：「治世不一道，便國不法古，……反古者不可非，而循禮者不足多。」

看了這段辯論，可以知道循禮者執持着守舊的氏族理論，變法者堅持維新的類族主張。商鞅的變法令，載於史記者，其重要點頗顯著，下面我們加以研究一下：

1「令民爲什伍，而相收司連坐。」按此破壞了氏族羣居，走向地域化。

2「民有二男以上不分異者倍其賦。」按此走向了小生產的改革路徑，有古代「隸農」性質之轉變。

3「大小僇力本業，耕織致粟帛多者，復其身，事末利及怠而貧者，舉以爲收孥。」按此以財富的標準而定由奴隸以至自由民，或由商業手工業者以墮爲奴隸，實在改變了氏別貴賤的古禮，乃古代變法的中心。

4「有軍功者各以率受上爵，爲私鬥者各以輕重被刑」；「宗族非有軍功，論不得爲屬籍」；「有功者顯榮，無功者雖富無所芬華」。按此數條，給氏族制度以最大的掃除，貴族不再是「非所學而能」的先天權力者了，而今就使宗族舊家，若無功，亦被廢其過去的族籍，至所謂「有功者顯榮」，正是梭倫變法的新貴族原則。

他後來築起咸陽的商業都市，更進一步在「城市——國家」的任務上，實行土地變革令，其要如下：

1「令民父子兄弟同室內息者爲禁」。按此是挽救勞動力的危機，所謂父子兄弟同室內息的羣居，正爲集團家室奴隸，其生活組織是難變的，亦證明「庶人無姓」的低級奴隸狀態，商鞅禁令，革除奴隸的父子兄弟雜居制，顯然提高了勞動力。

2「集小都鄉邑爲縣，置令丞，凡三十一縣。」按此即史稱廢封建爲郡縣。其來源頗早，日知錄已詳論之。由春秋至戰國，郡縣制漸次代替了「封建」制，商鞅不過是用法令完成了這一變革的代表者罷了。「封建」也者，指古代的作邦，建國，殖民，在氏族舊壘的血液關係上，建立「有假（始）其城」

的文明，其所謂「宗子維城」以及春秋時代的築城（如諸侯封衞）遷國，都是氏族聯盟。郡縣制，正如白圭的話，是和私有土地與貨物生產相爲關聯，由商業都市之興起，打破了「封建氏族」的血統單位，由財產的「素封」，打破了血統單位的「國有」經濟，於是在「土地財貨男女之分」的國民單位方面，必然要求「人以羣居爲郡」的地域單位，並且更要求新的立法設官之公權。王船山於此頗有精到之認識，他以爲「周道親親」的「封建」專及制，是「類以族升，不生賞罰，」他敢說三代聖王都是軍長，「伊尹周公皆六軍之長」。「戰國者古今一大變革之會」，故他評「封建」沒落，有云：

安於其位者習於其道，因而有世及之理，雖愚且暴猶賢於草野之罔據者，如是者數千年而安之矣。強弱相噬而盡失其故，至於戰國僅存者無幾。……古者諸侯世國，而後大夫緣之世官，勢所必濫也。士之子恆爲士，農之子恆爲農，而天之生才也無擇，則士有頑而農有秀，秀不能終屈於頑，而相乘以興，又勢所必激也。……勢相激而理隨以易，意者其天乎！（讀通鑑論卷一）

這段話，發前人所未敢發，卓見可驚。他從氏族制的財產所有形態方面研究封建的末路了，其亡則自然律似地必然要被歷史的新制所代替，故「封建」也者，「其富者必其貴者」，郡縣也者，「富貴擅之於智力」，他說：

「封建」之天下……其富者必其貴者也，且非能自富而受之天子，受之先祖者也。降及於秦，廢封建而富貴擅於人，其擅之也，以智力屈天下也。……民不畏有田，而強豪無挾以相併，則不待限而兼併自有所正。苦窳惰之民有田而不能業，以歸於力有餘者，則斯人之自取，雖聖亦無可如之何也！（同上卷五）

船山此論雖末段帶有理想的成分，而大體上則言周代財產爲公族公有。智愚不分，其勢難久，逮乎郡縣制，以智力分富貴，兼併必然而生，私有制代替了國有制，故他贊「秦以私天下之心而罷侯置守，而天假其私以行其大公」，「爲天下計利害，不如封建之滋也多矣！」這利害二字正是財產變革的觀念，所以他認從封建至郡縣爲「勢在必革」。用近代語講來，這種變革是古代社會的顯族階段。

3「爲了田開阡陌封疆，而賦稅平，平斗桶權衡丈尺。」按開阡陌封疆的土地國有之經界，是走向土地私有的路徑，所以後來漢宋學者皆云商鞅的這種變法，使「富者田連阡陌，而貧者無立錐之地」，正如希臘社會的後期，「氏族……變爲討厭的貴族主義了。最後，氏族制度……代以一個新社會，這個社會緣它的經濟生活條件把人類分成自由與奴隸，富者與貧者，這個社會不僅不能調和，……反而在經濟領域上，用所謂合法的形態，以從事第三種權力支配。……氏族制度已終止了生命，它爲分業及爲其結果的社會層次分裂所摧殘。」

復次，所謂度量衡制的產生，正是適應了商業自由的歷史，把過去春秋時代公量與私量的不劃一制度，一平於齊一的律令，在經濟上，這是非同小可的變革，乃是氏族制的毀亡宣告。

4「公子虔復犯約，劓之」。按此是商鞅對於氏族貴戚的一個示範的嚴刑，不要以爲這是普通的法家不別親疏之舉措，而是古代變法的殘酷悲劇。

商鞅變法的結果又如何呢？據太史公言：

> 行之十年，秦民大悅，道不拾遺，山無盜賊，家給人足，民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治。

荀子到秦國亦甚誇「民俗樸素，官吏忠實，大官守法，朝庭清靜。」

商鞅變法，確在中國古代的歷史發展上。推進了一大步，使秦國依範了新的社會條件，奠定下呑滅六國的基礎。但在這不是如希臘的路徑，最早卽算淸了舊氏族制，而是在改良之中與舊氏族實行一個長期的血戰。他的結果，仍是被公子虔之徒攻擊；在孝公死後，被惠王車裂殘殺。鹽鐵論說：

「秦怨毒商鞅之法，甚於私仇。孝公卒，舉國而攻，東西南北，莫可奔走，卒車裂族夷。

公仇甚於私仇，可見氏族貴人的勢力亦大，其道理亦如鹽鐵論所云：

「刑公族以立威，無恩於百姓，無信於諸侯，人與之爲怨，家與之爲讎。

所謂「公族」，「人」，「家」乃是國內氏族的反動，諸侯乃是國際氏族的反動，商鞅便在內外夾攻的反動力量之下受了犧牲，其罪狀正是新書所寫的「違禮義，棄倫理，並心於進取」。

秦國在始皇時代又來了一度李斯的變法，承繼商鞅的遺緒，悲劇亦同樣的。

（五）

在中國歷史上的悲劇再沒有像古代戰國的變法運動公仇之對立，法家代表了「自爲心」（韓非子語）的經濟上之自由民，亦與「無故富貴」的公族敵對，實是變法的本質。韓非子把這個「勢不兩立」的道理最後分析了出來：

智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私，能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。……

……重人也者，無令而擅爲，虧法以利私，耗國以便家（家謂公族之巨室），力能得其君，此所謂重人也，智術之士明察，聽用且燭重人之陰情，能法之士勁直，聽用且矯重人之姦行，故智術能法之

士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人，不可兩存之仇也。……以疏遠與近愛爭，其數不勝也；以新旅與習故爭，其數不勝也；以反主意與同好爭，其數不勝也；以輕賤與貴重爭，其數不勝也；以一口與一國（卽個人與貴族）爭，其數不勝也。故資必不勝，而勢不兩存，法術之士，焉得不危！其可以罪過誣者，以公法而誅之，其不可被以罪過者，以私劍而窮之，是明法術而逆主上者，不僇於吏誅，必死於私劍矣！（孤憤篇）

韓非子此段精審文字，說明了反對氏族貴重者的悲劇命運，顯以古代國民身分的吳起商鞅做影子。但他亦自信歷史的現實，而說出氏族貴重者的沒落，他說：

智士者遠見而畏於死亡，必不從重人矣，賢士者修廉而羞與姦臣欺其主，必不從重臣矣。是當塗者之徒屬，非愚而不智者，必汚而不避姦者也。……國之不亡不可得！（同上，並參看亡徵篇，他所規定的四十七種亡徵）

然而爲什麼法家又這樣不顧死生地去觸犯貴重者呢？這祇可以從「盡地力」「利民萌便衆庶」的富者歷史去適應人類的向上要求，而說明的。堂谿公以吳起支解，商君車裂，不取法家危殆之行，勸韓非子遠禍，而他則答曰：

夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也！然所以廢先王之敎，而行賤臣之所取者，竊以爲立法術，設度數，所以利民萌，便衆庶也。故不憚亂主闇上之患禍，而思以齊民萌之資利者，仁智之行也，憚亂主之患禍，而避乎死亡之害，知明乎身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也！（問田篇）

法家爲了齊民萌便衆庶之利，而無所顧慮地去實行他的主張，雖然在本質上是顯族的自由要求，而

其順應歷史發展，向古朽的氏族制度作英勇的可歌可泣之奮鬥，實在是中國文化的優良傳統，我們萬不可拿古人的一套舊語「刻薄寡恩」四字，而抹殺其實。要知道，正如法家所云，「事因於世，而備適於事」，「世事變而行道異」，一時代的課題讓同時代的新人物去解決，不然，便又如韓非子說：

今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀禹笑矣；有決瀆於殷周之世者，必為湯武笑矣；然則今有美堯舜禹湯武之道於當今之世者，必為新聖笑矣！是以聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備。（五蠹篇）